LA GUERRA DE LOS WAWQIS Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inca, siglos XV-XVI



1 author:

Mariusz Ziółkowski
University of Warsaw

LA GUERRA DE LOS WAWQIS

Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inca, siglos XV-XVI

LA GUERRA DE LOS WAWQIS

Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI

Mariusz S. Ziólkowski

Colección

"BIBLIOTECA ABYA-YALA"

41

Ediciones
ABYA-YALA
1997

LA GUERRA DE LOS WAWQIS
Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI
Mariusz S. Ziólkowski

Colección: "BIBLIOTECA ABYA-YALA" Nº 41

2ª Edición corregida 1997: Ediciones Abya–Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telef.: 562-633
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya–Yala Editing
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-238-5

Impresión Docutech
Quito, Ecuador, 1997

INDICE

A mi madre

Teresa Brzóskiewicz

PREFACIO

En la actualidad un trabajo intelectual raras veces es obra exclusiva de un solo autor. Las complejas interacciones científicas y personales en las que nos vemos involucrados hacen que un estudio se desarrolle y crezca (a veces cambia de orientación) en función de las discusiones, polémicas, aparición de nuevas fuentes, teorías y hasta paradigmas explicativos.

El trabajo que presento no es ninguna excepción a esta regla general, al contrario, me siento en deuda con numerosos colegas, que a través de las discusiones que sostuvimos, influyeron sensiblemente tanto en la orientación de mi trabajo como en su contenido. Ante todo quisiera dar las gracias a dos de mis amigos peruanos cuyo aporte considero particularmente importante: la Doctora María Rostworowski de Diez Canseco y el Profesor doctor Edmundo Guillén Guillén.

Siento también una profunda gratitud para las doctoras Denise Arnold, Thérèse Bouysse–Cassagne, Amalia Castelli G., Lindsey Crickmay, Liliana Regalado de Hurtado, así como para los doctores Jean–François Bouchard, Pierre Duviols, Jorge Flores Ochoa, Antonio Fresco G., Michel Graulich, Arnold Lebeuf, Patricia J. Lyon, Jacques Malengreau, Segundo Moreno Y., Juan Víctor Núñez del Prado B., Alejandro Ortiz Rescaniere, Franklin Pease G.Y., Tristan Platt, Giles Rivière, John H. Rowe, Frank Salomon, Abdón Yaranga Valderrama, Nathan Wachtel.

A lo largo de este estudio aparece varias veces citado el doctor R. Tom Zuidema, con el cual, durante los últimos años, mantuvimos una serie de discusiones sobre una amplia variedad de temas. Estas, y los trabajos de R.T. Zuidema me sirvieron en varios casos de puntos de referencia muy útiles y sumamente estimulantes (hasta provocativos): un indicador es indispensable incluso para quien quiera tomar la dirección opuesta a la indicada.

Fueron a su vez muy estimulantes para mí las discusiones con el Profesor doctor Udo Oberem, cuya inesperada muerte en 1986 cortó la realización de un estudio sobre la organización político–religiosa del Cuzco, que estuvimos por empezar en la Universidad de Bonn.

Otra persona a la que debo un muy significativo aporte a la realización del presente estudio es el profesor doctor hab. Jan Szemiñski de la

Universidad Hebrea de Jerusalén. A lo largo de los muchos años que estuvimos en contacto, tratamos continuamente acerca de los diversos problemas de la cultura inca, de tal forma que en la práctica Jan Szemiñski debería ser considerado coautor del presente volumen, con la reserva de que todos los errores e imperfecciones recaigan sobre mí. Su contribución fue particularmente importante en los apartados referentes al análisis lingüístico de varios términos y textos quechuas.

Quisiera también expresar la profunda gratitud que siento para mi Profesor y Maestro, el doctor. hab. Andrzej Wierciñski, cuya profunda y sabia enseñanza y ayuda estimularon en varias ocasiones la realización de mis estudios.

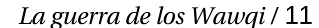
Agradezco a mis amigos de la Misión Arqueológica Italiana y particularmente a su Director, el doctor Giuseppe Orefici y la doctora Elvina Pieri de Orefici por su hospitalidad y ayuda que me brindaron tanto en Nasca como en Brescia.

Debo agradecimiento a mis amigos en Polonia, los doctores Elzbieta Siarkiewicz, Ryszard Tomicki, hab. Aleksander Posern–Zieliñski, Mariusz Kairski, Marcin Mróz, Franciszek M. Stepniowski, hab. Michal Tymowski por haberme proporcionado y comentado un valioso material comparativo referente a la formación de los Estados tempranos.

A José Juncosa y al Padre Juan Botasso de la Editorial Abya–Yala (Quito) agradezco su oferta para la publicación de este estudio y la paciencia que demostraron frente a los continuos cambios de la “fecha límite” en la entrega del manuscrito a la Editorial. Debo a la vez agradecimeinto a la señorita Dorota Komosiñska y la Sra. Katarzyna Dmowska por su ayuda en la preparación de las artes finales del volúmen y al doctor José Barrios y al licenciado José Antonio Espada Belmonte por haber revisado el manuscrito.

Mis trabajos de campo en América Latina han sido invalorablemente facilitados por mis amigos, que brindaron, a mí y a mi familia, su hospitalidad y ayuda durante nuestras estadías en el Perú y en el Ecuador; quisiera manifestar la gratitud que siento especialmente frente a Graciela Miño de Kotecki en Quito, a Zulma Zúñiga, su padre Celso Zúñiga y su familia en Cuzco, a Krzysztof Makowski H. y su esposa Mercedes, a la arquitecta María Burela y a la familia del profesor doctor Edmundo Guillén G. en Lima.

La realización de este estudio hubiera sido mucho más difícil sin la generosa ayuda de las instituciones que en varios momentos y en diferentes formas apoyaron mis investigaciones. Debo especial gratitud a la Fondation Fyssen (París), a la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París), a la Université Libre de Bruxelles y la Communauté Francop-



hone de Belgique, a la University of St Andrews (Escocia), al British Council, a la Fondation Brown–Sykora (UK) y la Fundación Batory (Varsovia).

Finalmente tengo que reconocer el aporte de la doctora Anna Gruszczyñska–Ziólkowska, no sólo por sus interesantes sugerencias acerca del ritual de algunos “actos legales” promovidos por los incas, sino también porque, en su calidad de mi esposa, me ayudó mucho en reconsiderar y apreciar debidamente la importancia de la contraparte femenina en las relaciones de poder dentro de la sociedad incaica (entre otras).

Warszawa – Sieraków Wlkp, otoño de 1995

Mariusz S. Ziólkowski

INTRODUCCION

> “No faltan investigadores que declaran que toda la llamada “historia” inca es sólo un mito, pero entonces quién o quiénes forjaron el Estado que los españoles vieron, conquistaron y destruyeron? Todo aquello fue también un mito?” (María Rostworowski de Diez Canseco, “Historia del Tawantinsuyu”)

Al tomar la iniciativa de escribir un trabajo científico sobre cualquiera que sea el tema, un futuro autor tiene que contestarse a si mismo (antes de que lo hagan sus eventuales lectores) si lo que quiere comunicar vale realmente la pena de ser comunicado. Francamente hablando, al considerar la impresionante cantidad de publicaciones sobre el Tawantinsuyu que han salido en el curso de los últimos cien años y muy particularmente las que se publicaron en los 70, 80, y 90, uno puede no menos que sentirse desalentado y abandonar la idea de derramar una gota más de tinta en este mar.

Pero por el otro lado la investigación histórica, como la de cualquier otra disciplina científica, no es algo petrificado (al menos no debería serlo), manifiesta un continuo proceso de desarrollo, debido tanto a la aparición de nuevos datos o instrumentos de análisis, como al cambio en las premisas metodológicas que organizan estos trabajos. Es bien conocido (por no decir trivial) el hecho de que dichos cambios parecen seguir un curso oscilatorio: las nuevas teorías y/o interpretaciones surgen en general como respuestas y críticas a la teoría (o el paradigma) más “de moda” en un momento dado. Pero a la vez la “teoría nueva” (o “escuela nueva”) retoma ciertos elementos de la penúltima etapa metodológica: es así que se forma las “neo”-escuelas.

Desde la publicación en 1964 del ya clásico estudio de R. Tom Zuidema “*The Ceques System of Cuzco*”[1], la dirección de la investigación etnohistórica sobre la historia prehispánica de la región andina cambió sensiblemente de rumbo: de una orientación historicista pasó a ser básicamente estructuralista, la atención de buena parte de los investigadores se centró en problemas tales como los sistemas clasificatorios andinos, estructuras de organización social, sistemas de parentesco etc. Los autores que seguían usando la clásica metodología histórica se vieron en clara defensiva frente al avance de los antropólogos. Estos últimos llegaron hasta a negar rotundamente la posibilidad de interpretación histórica de

los datos referentes al pasado prehispánico, lo que ha sido resumido por R. Tom Zuidema en esta ya famosa declaración: "*Given this situation, I would consider the whole of Inca history up to the time of the Spanish conquest, and even to a certain extent beyond, as mythological. Inca "history", then, integrated religious, calendrical, ritual and remembered facts into one ideological system, which was hierarchical in terms of space and time. This Incaic hierarchical ideology should not be confused with the Western linear conception of history imposed by the Spanish. Only comparative research can help us here determine which facts are of local and remembered nature and which are borrowed from outside and therefore not historical. An historical chronology, up to the Spanish conquest, will have to be established independently by archaeology.*" (Zuidema, 1982 c: 173 - 174). En algunos de sus más recientes trabajos Zuidema suavizó sensiblemente el sentido de su declaración, al reconocer la posible importancia del componente propiamente histórico en lo que denominaba "*el pasado mítico*" del *Tawantinsuyu*[2]. Pero no obstante esta evolución en las ideas, el ambiente intelectual creado en varios centros de estudios andinos fue por muchos años poco favorable (por no decir hostil) a los intentos de reconstrucción de la historia prehispánica del *Tawantinsuyu.*

Quiero ser bien entendido: no pretendo negar el importantisimo aporte de la llamada "escuela antropológica" a nuestro conocimiento de las culturas andinas. Tampoco pienso sacralizar los trabajos de la "escuela histórica", algunos de los cuales se limitaban a veces a presentar una visión poco convincente del supuesto pasado prehispánico, basada en la lectura de una fuente considerada "principal" e interpretada según unos esquemas explicativos aplicables en lo mejor a la historia moderna de Europa.

Pero parece igualmente poco convincente y hasta simplista la interpretación de que ni siquiera las élites andinas hubiesen tenido una visión histórica del pasado y ello por causa de la supuesta incompatibilidad no tanto de las cosmovisones sino de algo aún más genérico: de los sistemas de pensamiento andinos y europeos. Curiosamente, pocos de los autores que abanderan en sus estudios esta "incompatibilidad" del "pensamiento andino" con el "europeo" se han tomado la molestia de formular abiertamente las conclusiones lógicas que resultan de la aceptación incondicional de tal premisa metodológica[3]. Tampoco intentaron solucionar una falla lógica bastante evidente de este tipo de razonamiento, a la que muy acertadamente llamó la atención Maria Rostworowski de Diez Canseco. En una corta frase (la misma que he usado como *motto* a esta Introducción) esta investigadora resumió la interesante contradicción que se manifiesta al comparar de un lado los testimonios del impre-

sionante dinamismo del desarrollo territorial y estructural del Estado inca (procesos comprobados de una manera inatacable por la evidencia arqueológica) con, por el otro lado, la visión estática del pasado prehispánico resultante de la interpretación estructuralista de los datos etnohistóricos. Dicho sea en otras palabras: ¿cómo hubiera sido posible la construcción de un Imperio en el espacio de, a lo mejor, cuatro generaciones por una sociedad cuya élite carecería, según algunos autores, de conceptos tales como la visión histórica y programación a "largo plazo" de sus actividades en función de los acontecimientos pasados?

Más aún, siguiendo de una manera consecuente los postulados de la escuela antropológica, habría que aceptar que esta élite incaica hubiera inventado un curioso sistema de "olvido" deliberado de su memoria "histórica" prácticamente en el espacio temporal correspondiente a una sola generación, reemplazando el recuerdo de los acontecimientos reales por una serie de mitos y ello sin perder de vista sus objetivos expansionistas[4].

Hay que recordar en este momento que el fenómeno del *Tawantinsuyu* es considerado de sobresaliente entre otros casos parecidos de expansión imperial precisamente por su dinamismo, es decir, por la sorprendente prontitud de la formación, expansión y aun más rápida caída de esta organización sociopolítica. En el espacio temporal de apenas tres a cuatro generaciones, es decir, en lo mejor unos cien años[5], un señorío (curacazgo) insignificante se convirtió en un Imperio con un notable sistema administrativo y una no menos notable infraestructura económica, social y político-religiosa[6], para desarticularse prácticamente al cabo de siete años después de la invasión por unas centenas de europeos.

En la visión de los hechos que dominaba hasta inicios de los años 60 se atribuía este último fenómeno al valor y coraje de los conquistadores, su supremacía tecnológica y cultural (especialmente en materia de armamento y técnica bélica), eventualmente a las supersticiones de los andinos, que hubiesen tomado a los invasores por divinidades. Sin embargo, en la actualidad parece bien establecido que las causas de la derrota de los incas y de la caída de su Imperio resultaron principalmente de la muy particular estructura de poder en el *Tawantinsuyu;* serían estas las mismas causas que anteriormente permitieron y promovieron la tan rápida expansión del Imperio.

Hay que notar que el *Tawantinsuyu* creció en uno de los medio ambiente más variados del globo, como efecto del empuje de parte de un grupo étnico que no disponía de ninguna superioridad tecnológica significativa frente a las etnias sometidas; además en el momento de mayor

expansión del Imperio, los incas ("de sangre" y "de privilegio") representaban apenas un bajo porcentaje (3-5%) de la población total del Ta*wantinsuyu*[7]. La explicación de este hecho resulta difícil, ya que los mecanismos socioeconómicos, considerados por algunos investigadores como principales móviles de las expansiones imperiales, aunque sin duda presentes en el caso debatido, por sí solos no hubieran podido iniciar ni sostener un proceso tan dinámico, como lo fue la formación del Imperio Inca[8]. Recordemos de paso que dados los medios a disposición de los incas, tampoco era posible una expansión (y el subsiguiente control de los terrenos conquistados) por la vía exclusivamente militar.

Parece entonces que el fundamento del éxito inicial de la conquista inca reposó en la combinación de un discurso "propagandista", basado en ciertos conceptos sociopoliticos y creencias religiosas bien arraigadas en el mundo espiritual andino, con un no menos eficaz manejo de la "argumentación" (o intimidación) militar; las victorias en este último campo han sido interpretadas como pruebas irrefutables (y bien concretas) de la protección y hasta del mandato divino otorgados a los incas por sus divinidades tutelares.

El control administrativo reposaba en esta legitimación religiosa del poder inca[9] y en el hábil manejo de la "reciprocidad asimétrica", iniciada por el *Sapan Inka* por medio de regalos y "mercedes" otorgados a los curacas de las etnias súbditas[10]. La aceptación de estos "favores" establecía una red de "manay" o "ayni" entre el soberano y sus súbditos; a continuación, estos lazos eran cíclicamente renovados a través de las diferentes ceremonias y festividades del calendario estatal, con motivo de las cuales se repetía esta redistribución de bienes y "mercedes", lo que obligaba a los beneficiarios a contribuir (principalmente en forma de varios tipos de trabajo) al funcionamiento del aparato estatal. Este muy complejo sistema de relaciones se focalizaba en la persona del *Sapan Inka,* considerado como "mandatario divino" y por lo tanto el supremo ordenador del Universo social del Imperio.

De todas maneras, una cosa parece bien establecida: que la fuerza coercitiva del Imperio inca dependía principalmente de las capacidades "sociotécnicas" de la élite del poder que, por medio de una elaborada modificación de unos mecanismos ya vigentes en el mundo andino, logró construir una compleja estructura de interdependencias que constituyó el armazón mismo de todo el edificio imperial. Según mi opinión, negar a los autores de esta impresionante obra de "ingeniería social" una conciencia del cambio histórico, (al menos respecto a períodos de una profundidad temporal de unas cuatro generaciones) equivale a preten-

der que un arquitecto ciego pueda concebir, diseñar y realizar el proyecto de una catedral gótica.

La constatación de la insuficiencia análitica y explicativa de la "escuela antropológica" me sirvió de punto de partida para un intento de definición de la metodológica a aplicar en el presente estudio. Para poner bien claramente los puntos sobre los íes, quisiera presentar brevemente las principales divergencias entre la interpretación "mítico - ritual" del pasado andino y los postulados analíticos que me gustaría usar en el presente estudio.

1. Uno de los puntos-clave para entender la base misma de estas diferencias está relacionado con cierto "apriorismo" metodológico típico de la "escuela antropológica". Se trata de la marcada preferencia de los antropólogos para explicar ciertos mecanismos sociales y estructuras sociopolíticas incaicas a la luz de los relativamente bien investigados casos de las llamadas "sociedades primitivas", especialmente selváticas. No quiero negar la utilidad de tal clase de comparaciones, como por ejemplo el caso de los Bororos, varias veces utilizado como análogo de la organización social inca[11]. Fueron también interesantes los paralelos establecidos por algunos autores entre la organización social y religioso-ritual de los pueblos de San Damián de Checa o de Ocros con la de la capital inca[12]. Pero esta clase de comparaciones lleva consigo el peligro de un reduccionismo explicativo, en virtud del cual se pasa por alto la diferencia en el grado de complejidad y estratificación existente entre las sociedades comparadas.

Dicho sea en breves palabras: los conceptos y modelos elaborados por la suprema élite de un Estado altamente estratificado, con un notable sistema jerárquico de distribución de las informaciones, difícilmente se pueden reducir a las reglas que rigen, por ejemplo, la elaboración y trasmisión de la visión del pasado, de una tribu selvática o una comunidad campesina actual o pasada. Hace más de tres siglos un Bernabé Cobo fue indudablemente más consciente (que muchos de los estudiosos modernos) de la importante diferencia existente entre lo que podemos llamar "la visión elitista" y la "visión popular" de las cosas, al juzgar por esta acertada observación: "*(...) es que no todos los los indios supieron ni pudieron al principio, y mucho menos agora, dar razón destas materias, porque, pedir la gente vulgar, como son mitayos y yanaconas nos informen déllas, sería como si en Sayago quisiese alguno preguntar por las leyes y fueros de España ...*" (Cobo, II p. Lib. XII, Cap. II: 59).

A las personas que no comparten esta visión respecto a la diferencia entre los "conocimientos elitistas" y la tradición popular, invito a hacer la siguiente experiencia, tomando como base cualquier elemento de

la llamada "cultura espiritual". A título de ejemplo, consideremos un asunto bien documentado como el de la estructura de la religión y del culto cristiano en Europa. La experiencia (muy simple) consistiría en:

- Primero, en una región de cultura indudablemente cristiana como por ej. Cataluña, recopilar la tradición popular referente a Jesucristo, a la Vírgen María, a los santos locales, a los votos que se les hicieron por tal u otro motivo, al Diablo, a los condenados, a las fiestas patronales etc.
- Después, en base a este material, intentar reconstruir el contenido de cualquiera de los Evangelios.

Dicho sea de otra forma: en una sociedad estratificada, con una marcada jerarquización y diferenciación entre sus miembros en cuanto al acceso a la información, la llamada "cultura popular" refleja, entre otros, ciertos elementos de los conocimientos "elitistas". Pero este reflejo es insuficiente para servir de base a un procedimiento inverso, el de la reconstrucción de una tradición elitista únicamente en base a la tradición popular. Lo que sí sería muy interesante de realizar, es un estudio comparativo de la visión del pasado en la cultura popular de una región determinada de los Andes con la vigente en la misma época en Castilla, a ese mismo nivel.

2. En lo que toca a la discusión acerca de la existencia o inexistencia en la tradición andina (transmitida en las crónicas) de recuerdos fidedignos del pasado histórico prehispánico (y, por consiguiente, de la posibilidad o imposibilidad de reconstruir este pasado) hay que, a mi modo de ver, tener bien presente los siguientes elementos:

- En la declaración citada más arriba, R.T. Zuidema hizo una oposición entre el concepto europeo de un tiempo lineal, y el concepto andino que reorganizaba el pasado conforme a otro sistema clasificatorio, basado en la división jerarquizada del tiempo y del espacio (Zuidema, 1982 c: 173 - 174). La existencia de estas diferencias no deja lugar a dudas y aquí estoy en total de acuerdo con Zuidema. Pero a mi modo de ver eso no imposibilita que al menos la élite cuzqueña pudiera haber tenido un interés práctico en memorizar y utilizar los recuerdos del pasado correspondiente a un espacio temporal de cuatro a cinco generaciones, según criterios y fines compatibles (aunque no idénticos) con los europeos de la época.

Me explico: no existe ninguna cultura conocida en la cual no funcionara, al menos para programar ciertas actividades, el concepto del tiempo lineal. Las diferencias consisten en la dimensión que una cultura

determinada atribuye a este “segmento lineal” y a la forma del sistema general del tiempo en la cual dicho “segmento” se ve encajado. Varios ejemplos etnográficos e históricos testimonian que incluso la sociedades cuyas cosmovisiones diferían en mucho de la europea actual, usaban sistemas fidedignos de memorización del pasado. Basta recordar los ejemplos mencionados en el clásico estudio de Jan Vansina[13] sobre la tradición oral, como el de Polinesia (Vansina, 1968: 25; Flether 1930, pass.; Linton 1955: 180) o los recientes estudios sobre la importancia de la tradición oral en la trasmisión de la historia en la Mesopotamia Antigua. J. Szemiñski acaba de demostrar la persitencia, en la tradición histórica cuzqueña, de elementos procedentes muy probablemente de la tradición de Tiwanaku (Szemiñski 1994, Cap. 23, 24: 397 y ss).

Quiero en este momento subrayar otra vez (para evitar cualquier malentendido) que la dimensión temporal que me interesa en el presente estudio no son milenios sino a lo sumo unos 100 - 150 años entre fines del s. XIV y primeros decenios del s. XVI, es decir *grosso modo* el período de duración de la fase expansiva del Estado Inca. Este lapso de tiempo corresponde a supuestas cinco generaciones, y los mismos antropólogos establecieron de una manera fidedigna que una perspectiva temporal de esta extensión se ve reflejada en la terminología de parentesco, incluso al nivel básico de las organizaciones sociales andinas. No veo entonces la razón porque ya al nivel de los curacazgos (sin hablar de las estructuras estatales) no se hubieran podido conservar recuerdos fidedignos de los acontecimientos relativos por lo menos a un período de esta duración. A título de ejemplo citemos aquí la relación de los Señores de Chincha, que memorizaron con exactitud hasta en 1558 cuándo y por quién había sido su señorío incorporado al Imperio Inca y cuales fueron las sucesivas modificaciones de las condiciones de esta sumisión (Castro & Ortega Morejón 1974 (1558): 93 y ss).

3. Uno de los argumentos que se usaba con relativa frecuencia en contra de la historicidad de los soberanos incas era el problema de las llamadas “familias reales” o panacas. Se argumentaba que, dado el carácter “completo” de la organización de la capital inca, las diez panacas “reales” deberían haber existido desde los inicios del *Tawantinsuyu,* por consiguiente no podían haber sido creadas sucesivamente por los “soberanos-fundadores”. Estos últimos serían entonces una invención posterior y las momias veneradas por las panacas no serían las de unos “soberanos” históricos[14]. No quiero debatir en este momento la historicidad o carácter mítico del fundador de la dinastía[15] ni de los primeros supuestos soberanos incas. Sin embargo, en lo que toca la fase imperial del Estado Inca,

sería a mi modo de ver difícil de sostener el carácter mítico de un *Tupaq Inka Yupanki,* de su padre *Pachakuti Inka Yupanki* o de su abuelo *Wiraqucha Inka*, considerando, por ejemplo, los testimonios sobre el *Capac ayllu* publicados por John H. Rowe o la versión completa de la crónica de Betanzos[16]. Los que siguen defendiendo la necesidad "estructural" de la existencia original de las diez "panacas reales" desde los inicios del Cuzco (y, por consiguiente, el carácter mítico de los Incas - fundadores) parecen olvidar el caso de la capital chimú Chanchan. En la estructura de esta ciudad se ven claramente los vestigios de 10 "ciudadelas" que, según se ha establecido, fueron los palacios convertidos en mausoleos de la dinastía de los soberanos chimú. El análisis estratigráfico-tipológico ha demostrado que la construcción de estas "ciudadelas" se realizó en forma sucesiva, a lo largo de por lo menos dos siglos, según toda probabilidad en asociación directa a los reinados de determinados soberanos (Kolata 1980: 150 - 154; Day 1980: 155 y ss.). No quiero decir con eso que los incas seguramente hayan tomado como modelo la organización de Chanchán y que por consiguiente los palacios incas de Cusco fueron también construidos sucesivamente, como las "ciudadelas" de los soberanos chimú. Quiero sólo hacer resaltar que tal hipótesis debe ser seriamente tomada en consideración y no rechazada "*a priori*" de forma totalmente arbitraria, en función de un modelo explicativo sacado de la organización social de las tríbus selváticas.

4. El tema de principal interés para la "escuela antropológica" es el problema del parentesco inca y otros sistemas clasificatorios y jerárquicos que funcionaban paralelamente en la sociedad cuzqueña. Como he dicho al inicio de esta Introducción, la investigación en este campo sustituyó por muchos años a las anteriores intepretaciones "historicistas" de los datos etnohistóricos. Sin negar la importancia del análisis de los sistemas de parentesco y de su papel en las relaciones de poder y especialmente en un Estado temprano, como lo fue el *Tawantinsuyu Inka,* uno tiene que tener presente que estas relaciones seguramente tuvieron gran importancia también, entre otras, en la sociedad feudal de la Europa medieval. Sin embargo, me parece que la visión de la historia de por ej., la España de este período habría sido un tanto aburrida, si cada libro dedicado a este tema tuviera que empezar con una amplia discusión de la terminología de parentesco usada en aquel entonces por las Casas reales de Aragón, León y Castilla. De la misma manera resultaría un tanto insuficiente reducir la historia

de la Europa de esa época a la presentación de las alianzas matrimoniales entre diferentes familias aristocráticas.

Podemos resumir este problema con la siguiente pregunta: ¿qué influencia práctica tenían las clasificaciones por vía de parentesco y rango en el funcionamiento del aparato estatal inca y en particular, en qué medida estas relaciones influían en la selección de los miembros de la estricta élite de poder, en la constitución de grupos de intereses y líneas de división entre ellos?

A juzgar por el tenor de algunos análisis ya clásicos, el sistema de parentesco servía de principal instrumento para describir e interpretar todo tipo de relación social, estableciendo reglas aparentemente universales y bastante estrictas, que atribuían determinados papeles a los individuos en función de su procedencia social (real y/o clasificatoria). Pero no hay que olvidarse que precisamente la formación de los organismos estatales estaba generalmente marcada por una sensible disminución de la importancia de las relaciones de parentesco en la formación de las élites de poder, a favor de otros mecanismos de estratificación y organización social. Habría entonces que preguntarse si y en que medida este proceso se había manifestado en el caso del *Tawantinsuyu*, especialmente en la fase final de su existencia.

Pero incluso al quedarse en el ambiente de estudios circunscrito a las relaciones de parentesco inca, hay que tomar en cuenta cierta limitación en la aplicabilidad de los modelos antropológicos al material relativo al período prehispánico. Esta limitación resulta del hecho, bastante evidente, que para poder analizar las relaciones dentro de una sociedad, hay primero que establecer con cierta precisión las reglas que permiten identificar a sus integrantes para no confundirlos entre sí. Uno de los principales instrumentos que sirven para ello es el análisis del sistema de nombramiento de los individuos en la sociedad investigada. Curiosamente, a la vez que se ha dedicado mucha atención a las clasificaciones binarias, tripartitas, cuatripartitas, por rango, por generaciones, etc., etc., existen muy pocos trabajos que toquen un problema a mi modo de ver básico, a saber:

- ¿Cuáles fueron las reglas de atribución de un nombre propio a un individuo, y en qué medida este nombre reflejaba su afiliación social?
- ¿Cómo se distinguían (si se distinguían) los nombres propios de los títulos, nombres de cargos o funciones? Este problema esta lejos de ser resuelto, a título de ejemplo mencionemos sólo el asunto de la repetición, en distintos contextos temporales y contextuales, de los "nombres" (¿o títulos?) tales como *Capac Yupanqui, Yamque Yupangue, Titu Cusi Guallpa*, etc.[17] .

Además, asumiendo deliberadamente el papel de un *"advocatus diavoli"*, quisiera recordar que buena parte de los acontecimientos indudablemente históricos no tienen explicación en los elaborados esquemas de jerarquías, rango y parentesco. Tomemos un ejemplo bien conocido, hasta trivial: el origen de la guerra civil entre *Waskar* y *Ataw Wallpa*. Incluso los propios partidarios de este último declararon que *Ataw Wallpa* no era el "*pivichuri*" de *Wayna Qhapaq* y que sus derechos a la *mascapaycha* fueron, por lo menos, discutibles. Pero al mismo tiempo este "*uastardo (...) desde Quito*", como lo llama don Felipe Guamán Poma (1980, fol 378 [380]: 351), logró movilizar en su apoyo fuerzas que le permitieron vencer a su hermano, aunque este último disponía aparentemente de mejores "fundamentos legales" para mantenerse en el poder. La pregunta es entonces la siguiente: ¿si no fue por excelencia de rango ni parentesco, qué tipo de mecanismos sociales actuaron a favor de *Ataw Wallpa*?[18] Otro ejemplo: a luz de lo que se sabe acerca de las reglas de jerarquía social entre los incas ¿cómo explicar la alta posición de un *Paullu Inquil Topa*, cuya madre ni siquiera era cuzqueña, por lo que su hijo podía a lo mejor ser clasificado en el rango *Payan* en referencia a cualquiera noble cuzqueño nacido de ambos parientes incas?

A este planteamiento se podría objetar, diciendo que los diversos modelos o "representaciones" de la sociedad cuzqueña basadas en la terminología de rango y parentesco, permiten analizar cada tipo de relación entre dos individuos o grupos sociales desde distintas perspectivas, lo que ofrece un enorme potencial de variabilidad. Este potencial pudiera haber sido utilizado para una continua reconstrucción de las relaciones sociales, en función del desarollo del organismo estatal, etc. En una de sus publicaciones Zuidema dijo incluso que: *"Debo enfatizar, por lo tanto, que las ecuaciones terminológicas incas no imponen tanto reglas para el matrimonio o un sistema social, sino más bien clasifican las realidades dadas.* " (Zuidema 1989: 229-230). Si he entendido correctamnete el sentido profundo de esta interesante declaración, se trataría entonces de un modelo explicativo muy flexible (basado en las ecuaciones terminológicas incas, principalmente en materia de relaciones de parentesco), con unas no menos flexibles (por no decir indeterminadas) reglas de paso de una "representación" a otra; además, dicho modelo no establecería ningún sistema social ni matrimonial. Cabría entonces preguntarse: ¿cuál es el valor analítico y explicativo de un modelo similar?

Volviendo a lo inicial: como ya lo había sugerido e.o. Edmundo Guillén, la visión de los sucesos que ocurrieron en el *Tawantinsuyu* entre 1528 y 1535 era, hasta hace poco, muy europeocentrista, no sólo por el evidente hecho de que la principal información concerniente a este pe-

ríodo había sido proporcionada por los españoles, sino también por cierta falta de interés de parte de los investigadores de intentar reproducir los hechos tal como los vieron los representantes de la élite incaica, en consideración de los programas político-religiosos que se encontraban en ese momento histórico en plena pugna y de lo que los grupos rivales consideraban por aquel entonces como "prioridades absolutas" en sus actuaciones. No significa ésto que no hubo tales pruebas, pero tenían ciertas limitaciones, por ejemplo, el clásico estudio de Nathan Wachtel "*La Visión de los vencidos*" hacía más bien hincapié sobre el carácter destructor de la presencia europea. Sin negar la importancia de tal presentación, hay que subrayar que esto lleva consiguo el peligro de fortalecer, en la opinión general, la visión de la llamada "pasividad del indígena". Conforme a ésta, los andinos no hicieron más que sufrir, eventualmente, llevados al extremo, se lanzaron en movimientos tipo mesiánico u otra acción "irracional" (según los estándartes europeos).

No quiero pretender con lo antedicho que lo que presento en este estudio sea algo totalmente innovador en el sentido de plantear una visión hasta la fecha ausente en la literatura especializada. Todo lo contrario, me siento en deuda con varios colegas, cuyos trabajos me fueron sumamente útiles, entre éstos, considero de particularmente inspiradores los estudios de María Rostworowski de Diez Canseco, John H. Rowe, Franklin Pease, Edmundo Guillén Guillén, John Hemming, Frank Salomon, Arthur A. Demarest.

El *Tawantinsuyu Inka* representaba sin duda alguna un Estado temprano, en el cual un papel importante lo desempeñaron las funciones sacerdotales del Soberano, la jerarquía basada en el parentesco, etc. Pero tenemos también claros indicios de transición hacia una etapa más desarrollada: administración independiente (en parte) de las reglas de parentesco, sistema de *yana*, los evidentes conflictos entre parientes y la tendencia a limitar el "poder de los muertos" para que sea el soberano el único dador de bienes, etc. Este proceso estuvo íntimammente asociado a la solarización del culto imperial y a una marcada tendencia hacia la centralización del poder en manos del *Sapan Inka.* Con esto iba de par la elaboración de un complejo discurso "propagandista" dirigido de un lado hacia el propio grupo inca y, por el otro, hacia los grupos súbditos: mediante este discurso se justificaba, e.o., la posición dominante de Soberano Inca y de la divinidad que le proporcionaba su indispensable apoyo. Forzosamente, como en otros casos tanto pasados como actuales, un discurso de esta índole supone una importante alteración de la realidad histórica, en función de los intereses sociopolíticos del grupo gobernante[19]. Teniendo muy presente esta última constatación, en el

análisis que presentaré en los capítulos que van a continuación, tomaré como punto de partida los siguientes postulados:

1 El principal grupo de la élite inca, partícipe de la lucha por el poder, era la panaka, es decir la familia constituida por los descendientes de un Soberano Inca.

2 Considero como personajes históricos por lo menos a los cinco últimos soberanos incas contando desde *Wiraqucha Inka*, por lo tanto dedicaré particular atención a las relaciones entre sus descendientes, organizados en sus panacas respectivas.

3 Siguiendo el testimonio de Cieza de León, supongo la existencia de tradiciones que reflejan las gestas de estos soberanos, memorizadas por sus descendientes.

4 Las divergencias entre los cronistas en cuanto a las "gestas" de tal o cual soberano pueden reflejar la pertenencia del o de los informantes indígenas a la llamada "tradición histórica propagandista" versus la "tradición genealógica" y/o "secreta", pero pueden ser también considerados como testimonios de los conflictos existentes entre los representantes de diversas panacas y grupos de intereses. Dicho sea en otras palabras: el problema clave de la crítica de las fuentes a disposición consiste en establecer el origen sociopolítico de la información recopilada por un determinado cronista.

5 La comparación crítica de las diferentes versiones, especialmente aquellas tocantes a los "momentos claves" del pasado incaico (tales como la sucesión en el poder) permitirían establecer e identificar a los grupos protagonistas y reconstruir el curso de los eventos[20]. Siguiendo en esto algunos de los postulados metodológicos de Jan Szemiñski, consideraré "tres unidades operativas siguientes":

-un cronista, es decir una fuente escrita,
-un cuento contenido en un cronista,
-episodios del cuento de un cronista.

La identificación de episodios de diversos cronistas se realizará en base a similitud del contexto pero sin coincidencia necesaria de nombres, y en identidad de estructuras binarias y trinarias dentro de los episodios comparados.

NOTAS

1 Trabajo desde ese entonces profusamente citado en todas las bibliografías pero aparentemente raras veces leído en su integridad. Recientemente se ha publicado una traducción al español, con una introducción en la que R.T. Zuidema toma posición respecto al avance en la investigación ocurrido en el espacio de los 30 años pasados. Véase Zuidema 1995.

2 Véase p.ej. Zuidema, 1989: 278.

3 Los autores que resaltan la supuesta "incompatibildad intelectual" del "mundo andino" con el "mundo europeo" en cuanto a la visión histórica, y la capacidad de participar al "juego político" tácitamente aceptan la idea de que la Historia (con H mayúscula) buena o mala, sigue siendo obra exclusiva de los europeos. Esta observación concierne incluso a estos autores "filo-indígenas" que hacen resaltar todas las maldades y crímenes cometidos por europeos en el Nuevo Mundo: criminales o no, de todas maneras fueron los europeos los protagonistas de los cambios históricos, mientras que los andinos (o, en general, los indios) a lo sumo intentaron "adaptarse". A mi modo de ver tal visión de las cosas es altaneramente despectiva e injusta para las sociedades andinas, y en especial para sus élites y dirigentes.

4 Dicho sea de paso, el argumento de falta de interés de parte de los incas por memorizar los eventos del pasado de una manera que podemos llamar objetiva está en perfecta contradicción con, e.o., el testimonio de Cieza de León, quién de una manera bien explícita describe los tres tipos de tradición histórica institucionalizada que funcionaban en el Cuzco incaico (Cieza, II p. Cap. XI: 30 - 32; Wedin 1966: 94). Véase más adelante la discusión de este problema.

5 El reciente análisis estadístico de los fechamientos radiocarbónicos asociados al material inca demuestra con alta probablidad que la fase expansionista empezó alrededor del 1400 AD, lo que se corresponde bien con la visión "clásica" según la cual la fundación del Imperio se debe a *Inka Wiraqucha* y *Pachakuti Inka Yupanki*, incas anteriores en cuatro y tres generaciones, respectivamente (tatarabuelo y bisabuelo) al que los españoles encontraron en 1532 en Cajamarca (Michczyñski, Adamska, 1995: pass).

6 La evaluación de la superficie total del Imperio Inca y de su población antes de la llegada de los españoles tropieza con serios problemas; entre otros por las dificultades de determinar las fronteras orientales del Tawantinsuyu en la parte selvática, y por la diversidad de formas de control por parte del Estado de las regiones marginales. Se han propuesto varios métodos de cálculo, por ej., de la superficie cubierta por la red vial del Imperio (Hyslop, 1985); las estimaciones oscilan entre 1 mln -1,5 mln de kms^2. Los cálculos tentativos de la población son mucho más variados yendo desde 4 hasta 35 mln de habitantes; sin embargo, el número más probable, según recientes estimaciones, sería 9-10 mln, para la época del reinado de *Wayna Qhapaq* (dos primeros decenios del siglo XVI) anterior al descenso demográfico provocado por las epidemias, que precedieron en algunos años a la conquista española (Chaunu, 1976,: 162; Cook, 1981, pass; Schaedel, 1978: 292-294).

7 El habitat principal de estos dos grupos sociales y étnicos se limitaba en práctica al valle de Cuzco, sin contar a los mitimaes cuzqueños, instalados en algunas partes estratégicas del *Tawantinsuyu* - ver nota anterior, Schaedel, 1978: 294.

8 Según Conrad y Demarest, uno de los principales mecanismos de la expansión inca habría sido el interés personal de cada *Sapan Inka* en dejar a su panaca (o sus descedientes) los medios indispensables para perpetuar el culto y el rango de la momia del fundador de la panaca (Conrad, Demarest 1984: 113 y ss). Véase al respecto el capítulo VI.

9 El tipo de legitimación religiosa y particularmente las cualidades que se atribuían al Inka correspoden muy bien al modelo de llamado "personaje mesiánico", que aparece como principal protagonista en otros casos de expansión de tipo imperial. La versión más elaborada y documentada de este modelo es la de A. Wiercinski (Wiercinski 1995: 157 y ss).

10 Acerca del manejo por parte de la élite cuzqueña de un sustrato religioso-ideológico pre-inca ver por ejemplo Demarest, 1981, pass; y el excelente estudio de J. Szemiñski sobre la tradición relativa a *Manqu Qhapaq* (Szemiñski 1994, pass). Algunas tradiciones de origen no-inca hablan abiertamente de un ardid empleado por los Incas para pasar por "Hijos del Sol" - Guamán Poma, 1936, fol. 80-83; 1980: 63-64, Ramos Gavilán, 1976 (1621), Parte I, Cap. II: 14-15; Murúa, Ip., Cap. 5: 25-27.

11 Comparaciones presentes ya en la versión original del " *The ceques systems*" (Zuidema 1995: 377-378), en base a los estudios de Levi-Strauss sobre los Bororos (Levi-Strauss, 1955: 228-231). Más argumentos de esta clase aparecen en las sucesivas obras de R.T. Zuidema (por ejemplo Zuidema 1989: 250 - 255).

12 Comparaciones utilizadas frecuentemente por Zuidema, véanse lo textos incluidos en la antología de las principales obras de este autor (Zuidema 1989: 144 y ss).

13 Curiosamente, esta obra básica para el estudio de la tradición oral aparece raras veces citada en las bibliografías de los estudios andinos; aparentemente R.T. Zuidema no hace ninguna referencia a ella ni en su " *The ceques system*" ni en los principales artículos publicados en la la antología "*Reyes y guerreros*" (Zuidema 1989).

14 Véase, entre otros, Zuidema, 1995: 224 y ss.

15 Este tema ha sido detalladamente analizado por Jan Szemiñski, 1994.

16 Veáse Rowe 1985, pass; Betanzos 1987. Sin hablar de los cronistas y testimonios conocidos anteriormente.

17 De este problema se tratará algo más detenidamente en el capítulo II.

18 Otro ejemplo: ¿cómo, según los modelos "antropológicos", explicar la curiosa decisión de *Waskar Inka* de pasar de la parcialidad de Hanan Cuzco a Hurin Cuzco? Véase la discusión de este problema en el capítulo VII.

19 Entre otros en lo tocante a la reinterpretación de los orígenes modestos del grupo gobernante. A título de ejemplo tomemos el problema siguiente ¿porqué los cinco primeros Incas están asociados a la llamada "dinastía de Hurin Cuzco" sin que ninguna de las fuentes (puesto aparte el testimonio de Acosta) diga de una manera clara e inequívoca quienes fueron por ese entonces los gobernantes de Hanan Cusco? Para esto hay una variedad de explicaciones, originadas principalemente en la teoría diárquica de Zuidema y Duviols: conforme a ésta, las dinastías de Hurin Cuzco y Hanan Cuzco habrían sido contemporáneas. Pero, siguiendo la ruta sugerida por el mismo Tom Zuidema en su tesis de doctorado (pero desafortunadamente pronto abandonada por este autor) ¿porqué no hacer comparaciones con otras sociedades y estados del Nuevo Mundo, como el de los aztecas en México? Valiéndose de tales ejemplos se podría

postular simplemente que al igual que los aztecas, quienes fueron por cinco generaciones tributarios de Azcapotzalco, los incas habrían sido, como señores de la parte de Hurin Cuzco, los súbditos de los señores lugareños, no-incas, de Hanan Cuzco? Esto explicaría el porqué del sorprendente silencio de las fuentes al respecto y eso sin negar la validez de la teoría diárquica.

20 Hay que llamar la atención que son precisamente las diferentes versiones en la presentación de los hecho atribuidos a soberanos anteriores de varias generaciones, que testimonian el interés de parte de los representantes de las élites incas en memorizar los eventos "históricos". Si no fuera así ¿para qué presentar de una manera distinta algunos episodios segundarios de la "vida" de tal o cual bisabuelo o tatarabuelo?

Capítulo 1

LAS "WAKAS" DE LOS CUZQUEÑOS

"Y al tiempo que se quería suuir el Sol en figura de un hombre muy resplandeçiente llamo a los ingas y a Mancocapac como a mayor dellos, y le dijo: "tu y tus desçendientes auies de ser señores y aueis de sujetar muchas naciones, tenedme por padre y por tales hijos os jatad, y allí me reuerenciareis como a padre..." (Cristobál de Molina "El Cuzqueño", "Relación de las fábulas y ritos de los Ingas"

Empezando nuestro estudio sobre el tema señalado en la Introducción se revela indispensable trazar, al menos en grandes líneas, el sistema religioso, que servía de base ideológica al Imperio Inca, es decir, el llamado "Culto imperial del Sol" y sus más evidentes connotaciones sociales. Pero, como ya he mencionado anteriormente, hay que tomar muy en cuenta dos factores que, por ser muy evidentes y hasta triviales, escapan con mayor facilidad a la atención de algunos investigadores:

- Primero, que ni siquiera en las llamadas sociedades primitivas, y menos aún en las clasificadas como pertenecientes a la fase de Estado temprano (como el *Tawantinsuyu*), la distribución de la información y el alcance social de ella resulta ser uniforme. Es evidente que los integrantes de un área cultural determinada comparten ciertos conceptos básicos, de otra manera la comunicación entre los estratos sociales hubiera sido imposible. Sin embargo, me parece difícilmente aceptable la reducción del aspecto esotérico del "Culto imperial", dirigido a una restringida élite del poder, a aquellas de sus manifestaciones, que por varias vías entraron en la creencias populares y hasta en el folclore actual[1].
- Segundo, íntimemente asociado a lo antedicho pero que merece ser subrayado una vez más, el que a diferencia de México, no se ha logrado recopilar en el *Tawantinsuyu* una descripción fidedigna y completa de la llamada "versión elitista" del culto imperial[2]. Si en México. algunos europeos, especialmente los misioneros, lograron "hacer hablar" a los sacerdotes de la religión azteca, gracias a lo cual hoz en día tenemos documentos de inestimable valor como por ej., las crónicas de Bernardino de Sahagún o de Diego Durán, nada comparable existe para el *Tawantinsuyu Inka.* Hasta la misma existencia de los sacerdotes del culto imperial se manifies-

ta de una manera muy fugaz en los documentos a disposición, lo que, como sugieren algunos autores, resultaría de la súbita desaparición de este grupo de funcionarios[3]. Pero ni siquiera se ha logrado obtener relatos de parte de estos supremos dirigentes del culto imperial, con los cuales los españoles estuvieron en contacto directo, es decir con *Vila Oma* y con *Titu Cusi Yupanqui*[4].

Esta situación de insuficiencia de los datos a disposisión nos obliga a encarar la triste realidad: que nunca estaremos en condición de reconstruir la llamada versión "elitista" del sistema religioso inca, ni los sistemas y técnicas de suprema iniciación religiosa etc., con el grado de precisión y fiabilidad que se ha logrado en los casos de la religión azteca o maya.

Lo que tenemos a disposición (aparte de las descripciones relativamente exactas de algunas ceremonias y fiestas[5] o del sistema de los ceques alrededor del Cusco) son los relatos referentes a la actuación puntual de algunos de los sacerdotes (a nombre de las "waka" que representaban) en ciertos momentos claves de la historia del *Tawantinsuyu.* Precisamente, esta última clase de informaciones será objeto de particular interés para el presente estudio, en el cual intentaré esclarer el aspecto político-social, más que esotérico, del sistema ideológico-religioso inca.

Para finalizar esta introducción al tema, una breve observación más: en el presente trabajo no se pretende hacer un análisis exhaustivo de todas las divinidades veneradas por los incas, puesto que esto por si solo podría ser objeto de un voluminoso estudio. Se omitirán deliberamente varios elementos, como por ejemplo los objetos de culto familiar (puesto aparte los *mallquis*), e incluso algunas divinidades importantes, como la *Pachamama.* La atención se centrará en aquellas divinidades (o, mejor dicho, en las "waka"), que fueron mencionadas en el contexto de las relaciones (y conflictos) de poder en el seno de la élite dirigente del Estado Inca.

1.1. Este aspecto particular está íntimamente relacionado con el funcionamiento de algunos conceptos, aparentementemente de alcance panandino ya en la época, que establecían algo así como las "reglas básicas" del discurso político-religioso, tanto para la misma élite Inca, como en las relaciones entre incas y los grupos no-incas. Estos conceptos eran transmitidos por medio del idioma oficial de Imperio, que era el quechua (o mejor dicho, una de las variantes del grupo quechua). Aquí aparece un problema de tipo metodológico; sabemos perfectamente que el quechua (o esta variedad del mismo) no fue el idioma propio de los incas, además el *Tawantinsuyu* de ese entonces era un verdadero mosaico etnolingüístico. ¿No será entonces improcedente el basar el análisis en los términos

quechuas, sabiendo por anticipado que este procedimiento no refleja la verdadera diversidad no sólo lingüística sino, quizás, tampoco la variedad ideológico-religiosa del *Tawantinsuyu* de hace más de cuatro siglos?

De cierta manera la reducción del análisis a los términos quechuas (que se presentan más abajo) sí es una simplificación, pero al no disponer de un material lingüístico comparable, relativo a otros idiomas en uso en la época inca (aparte del aymara), no hay una alternativa viable. Hay también que tener presente que no obstante la diversidad lingüística señalada, el idioma oficial era el quechua (cuzqueño) y fue en este idioma en el que los incas elaboraron sus mensajes político-religiosos y su discurso de legitimización, tanto los de "uso interno", entre cuzqueños, como aquellos dirigidos a los grupos súbditos a lo largo del *Tawantinsuyu.*

Empecemos con un breve análisis de cuatro términos, que parecen constituir la base misma de las reglas de interacción en el mundo andino, a saber: cama (kama), ayni, hucha, huaca (waka).

1.1.1. Cama (kama)

Los conceptos relacionados con la raíz cama (kama) ocupan una posición clave en la cosmovisión andina, lo que observamos consultando por ej., el diccionario de Gonçalez Holguín, donde las definiciones del término "cama" (kama) y derivados ocupan siete columnas; y las interpretaciones van desde "*cama - pecado*" hasta "*Camak - Dios*". (Gonçalez Holguín: 45-48). Posiblemente por causa de esta polivalencia semántica, los españoles (y sobre todo los sacerdotes) tropezaron con el problema de la traducción y uso adecuado de este concepto, en sus múltiples formas y derivados. Generalmente se le consideraraba como el equivalente de "crear", pero esta traducción, aunque la más difundida, no correspondía exactamente al sentido original del término. Lo declara explícitamente Garcilaso de la Vega, haciendo hincapié sobre la inexactitud de la traducción del nombre de Pachacamac *(Pachakamaq)* como "Hacedor del Mundo": "*[...] es nombre compuesto de pacha que es mundo universo y de camac, participio de presente del verbo cama, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre cama, que es ánima: Pachacamac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo.*" (Garcilaso de la Vega, p. II, Lib. II, cap. II: 43). G. Taylor observó acertadamente que el principal problema en una interpretación adecuada de este concepto, proviene de que la relación hombre - sacrum, que funcionaba en las culturas andinas, era distinta de la corriente paralela en la

Europa cristiana de la época. La divinidad invocada por el hombre andino representaba principalmente una fuerza eficaz que, como dice Garcilaso, *"da ser, vida, aumento, sustento"*, no sólo a los hombres, sino también a los animales y cosas, a fin de que cada uno de ellos realice su función para la cual está predestinado: el hombre, las funciones propias de los humanos; la llama, las de la llama, y la chacra, las de una chacra. (Taylor, 1974-76: 233-234). Además, esta relación tenía un aspecto muy "pragmático", pues el motivo directo del culto (ofrendas y ceremonias asociadas) era la evaluación de la eficacia "real", en el "ejercicio de sus funciones"[6], de un "waka" determinado.

El Manuscrito de Huarochirí proporciona buenos ejemplos de la función del concepto de "kamaq" y otros, derivados, en el pensamiento andino (por lo menos de los "kichwa" -hablantes). En general, las "wakas", mencionados en esta narración, son clasificados en base a su capacidad relativa como camac (kamaq): algunos son "*muy camac*", otros menos y finalmente, aquellos en plena decadencia (Taylor, op. cit.: 234). Abriendo un breve paréntesis, recordemos a propósito que en el Cusco se realizaba una evaluación institucionalizada de las capacidades de las "wakakuna", con directa incidencia en las ofrendas recibidas: *"[...] era ofrenda que se pagaba en lugar de diezmo a los templos, de muchos vasos de oro y plata y de otras piezas y piedras y cargas de mantas ricas y mucho ganado. Y a las [huacas] que habían salido inciertas y mentirosas no les daban el año venidero ninguna ofrenda, antes perdían reputación."* (Cieza de León 1967, II p., Cap. XXIX:102). Como vemos, las "*huacas inciertas y mentirosas*", o sea las que perdían su poder de "kamaq", eran castigadas y privadas de ofrendas; podrían hasta ser destruidas, como ocurrió a *Apo Catequil* que dio *"falsas respuestas"* a las preguntas que le dirigió *Ataw Wallpa* (Agustinos 1992, fol 7v: 20).

Resumiendo los datos deducidos por G. Taylor en su minucioso análisis del Manuscrito de Huarochirí, y algunas referencias de otras fuentes, constatamos que la raíz "cama" (kama) se refiere principalmente al concepto de la fuerza vital o, en términos modernos, energía; la raíz verbal *"camay"* (kamay) significa entonces "animar", en el sentido de transmitir esta energía que sostiene y protege a los beneficiarios. *Camac* (kamaq) designa al ser que detiene (o mejor dicho, distribuye) esta fuerza vital/energía, mientras que el término "camasqa" ("kamasqa") se refiere al ser o la persona que se beneficia de esta "distribución". Finalmente "*camaquen*" o "*camaquenc*" (kamaqin) designa la fuente de la fuerza vital, transmitida a alguien (Taylor 1974-76, pass.). Existe por consiguiente un "kamaqin" específico para cada clase de seres, identificado como una "estrella". La distribución de la energía/fuerza vital depende de una jerar-

quía de "disponentes", clasificados según su potencia en términos de "kamaq".

Pero aparte del "quantum" de energía recibido conforme a su categoría de origen, un individuo puede conseguir (de parte de las "wakakuna") un "suplemento" excepcional, que le permite sobrepasar los límites de su condición ordinaria y adquirir poderes "sobrenaturales", por ej., el de profetizar, curar, convertirse en otras formas, etc.

Por otra parte, la posesión de esta energía no es permanente ni inalterable; se la puede adquirir o aumentar, pero también se la puede perder, por ej., al ser derrotado por un adversario más "kamaq", o por causa de un "pecado", hucha, cometido personalmente o por alguien de los cercanos parientes y/o relativos[7].

1.1.2 Ayni - la regla de reciprocidad

Al analizar este otro importante concepto del pensamiento andino, para mayor claridad recurriré principalmente a los recientes trabajos etnológicos; sin embargo, las crónicas y los documentos coloniales corroboran que es este un concepto bien anterior a los incas[8].

Baste un ejemplo de su alcance en las palabras de un habitante de Choque Huarcaya (prov. de Victor Fajardo, Ayacucho) quien, al ser interrogado por un etnólogo dijo: *"Todo el universo es ayni.*". Básicamente "ayni" quiere decir "reciprocidad", pero los investigadores distinguen entre dos formas de "ayni" que operan en diferentes niveles de la vida. Primero hay el "ayni" simétrico que parece ser la expresión más fundamental. En la vida social consiste en un intercambio equivalente de bienes y trabajo entre dos, tres o más personas en un circuito, o entre dos o más grupos sociales. En su forma asimétrica, se refiere a un intercambio jerarquizado en el que la reciprocidad no se cumple en términos equivalentes. Los aspectos más importantes aquí son la noción de complementariedad y su potencial de transformarse en relaciones rotativas y jerárquicas. En este momento es clarifiador mostrar algunos ejemplos de las múltiples manifestaciones en que el "ayni" suele expresarse. Se trata del "ayni" en el mismo matrimonio, tanto en el intercambio de regalos entre los esposos, como en la complementariedad continua en llevar a cabo sus labores. El intercambio de hermanas o hermanos como esposos entre dos familias se designa con el término de "ayni". Por otro lado se encontró que la redistribución de la venganza es un acto de "ayni", tanto como la reciprocidad de bondad. En este último caso, el más frecuente aspecto es sin duda el intercambio de trabajo en las tareas agrícolas.

Pero el "ayni" se extiende también más allá del orden social. Los *Wamani*[9] se comportan según las reglas de "ayni": tanto en el intercambio recíproco de oro en el mes de agosto como en su relación con los humanos que les brindan ofrendas. Hay dos cerros en Ayacucho que intercambian, por "ayni", ovejas de oro por otras de plata sobre el cielo. Otra ilustración del empleo de "ayni" son las interacciones entre los humanos y las fuerzas de fertilidad (conceptualizadas como divinidades, especialmente Pacha Mama - la Madre Tierra) en las ofrendas que se realizan en tiempo de siembra, durante las cuales se devuelve a Pacha Mama algo que corresponde a lo que se saca en la cosecha. A su vez la gente tiene también relaciones de "ayni" con sus animales: los pobladores visten y dan trago y coca a sus "hermanos" animales a causa de los servicios que les rinden éstos a los primeros (Silverblatt, Earls, 1978: 310). Otras evidencias indican que las interacciones equivalentes entre los fenómenos naturales, se consideran también dentro del marco del "ayni", por ejemplo, el intercambio de las aguas entre el Cielo y la Tierra. Mediante esos ejemplos se puede entender la observación con la cual se inició este muestreo explicativo, que "todo el universo es ayni", pues regula las interacciones entre toda clase de fenómenos (Silverblatt, Earls, loc. cit.). En otras palabras, podemos decir que el "ayni" establece las reglas de la circulación de la "energía vital", expresada en términos de "kama", o sea preserva el estado de "equilibrio energético" en las diversas partes y pisos de la Pacha. En adelante trataré de los principales factores de inestabilidad y desequilibrio, a saber de la "hucha".

1.1.3. Hucha

El término "hucha" tiene dos sentidos primarios, aparentemente inconexos: "*pecado*" y "*pleyto, negocio*" (Gonçalez Holguín:199). Antes de pasar a una explicación completa y coherente de estas distintas (según los criterios europeos) significaciones, veamos sus principales connotaciones en el funcionamiento de la sociedad del *Tawantinsuyu* incaico.

El concepto del pecado tuvo (y tiene hasta la fecha) suma importancia en el pensamiento del hombre andino, lo que resumió Bernabé Cobo en las siguientes líneas: "*[...] primeramente nunca hicieron caso de obras interiores, como deseos y afectos desordenados, ni para decillos en la confesión, ni para tenellos por pecados.*

"En las obras exteriores creyeron que había muchas maneras de pecar. De las que más cuenta hacxían era: el matar uno a otro fuera de la guerra o violentamente o con hechizos y ponzoñas; el hurtar; el descuido en la veneración de sus guacas y adoratorios; el quebrantar las fiestas o no solemnizarlas, y el decir mal del Inca, y no hacer su voluntad. Aunque te-

nían por pecado tomar la mujer ajena y corromper doncella, no era porque sintiesen que la fornicación de suyo fuese pecado, sino en cuanto era quebrantamiento del mandato del Inca que prohibía ésta. Tenían por opinión, que todos los trabajos y adversidades que venían a los hombres, era por sus pecados, y consiguientemente, que aquéllos eran mayores pecadores que padecían más graves tribulaciones y calamidades; y cuando a alguno se le morían los hijos, creían ser muy grandes sus pecados, [...] y no sólo los trabajos de cada uno juzgaban venirle por sus pecados propios, sino también tenían entendido que cuando el rey enfermaba o padecía otra adversidad, eran causa de los pecados de sus súbditos, y no los del rey, por lo cual, en sabiendo que estaba enfermo se confesaban todas las provincias, especialmente las del Collao, y hacían grandes sacrificios por su salud." (Cobo 1956, II, Lib. XIII, cap. XXIV: 206). Este concepto de "retransmisión" de las consecuencias (castigos) de los pecados sobre los parientes del o de los pecadores es muy interesante. El vector de este proceso va aparentemente de abajo a arriba en la pirámide social: el Inca enferma por causa de los pecados de sus súbditos, considerados como sus "hijos", el poderoso *Tamtañamca* pierde su salud y fuerza, en consecuencia, de un "adulterio" simbólico, cometido por su esposa[10], etc.

Otra característica importante de la "hucha" (pecado) es su aspecto concreto, casi "palpable", lo que salta a la vista al analizar las "técnicas de confesión", que se pueden resumir en los siguientes puntos:

a) La confesión oral de los pecados, ante un confesor (sólo los incas se confesaban directamente ante la divinidad solar) que averiguaba "*si la confesión era entera y verdadera, mediante las suertes que echaba con ciertas piedrecitas y con mirarlo en las entrañas de algún animal; y si la suerte salía mala, y por la averiguación que hacía el hechicero le parecía haber faltado el penitente a la entereza y claridad debida, allí luego lo castigaba, dándole con una piedra cierto número de golpes en las espaldas, y hacíanle se tornase a conversar hasta que al dicho confesor le parecía que la confesión era buena...*" (Cobo, loc. cit.: 207).
b) "*Después usaban de lavatorio, tendiendo entendido que con ellos se acababan de limpiar de las culpas, poniéndose para esto en un río corriente, y decían estas palabras: "Yo he confesado mis pecados [...]; tú río, las recibe y llévalos a la mar, donde nunca parezcan.*" (ibid.: 206). Después de lavarse había que poner ropa nueva, dejando la vieja, "contaminada por los pecados".
c) Llevar a cabo la penitencia, sentenciada por el confesor, que consistía generalmente en un ayuno, más o menos riguroso. Este aspecto "físico" de "hucha" - pecado se refiere al concepto de la

"energía vital", lo que se ve confirmado por una de las significaciones del término de "cama".- "*El pecado, o culpa*" (Gonçalez Holguín: 47).

En su otro sentido, "*hucha*" significa "*contrato, pleyto*" y aparece en los títulos de algunos funcionarios de la administración, tanto inca como colonial:

"*Huchacta camacta yachak, o hucha yachak. El Secretario del Inca consultor de sus negocios, o secretos a quien descubría su resolución para que la mandase a los ejecutores,*

Virrey hochayachak. El Secretario del Virrey,

Audiencia huchayachak. Secretario del acuerdo,

Qquelca huchayachak. El Secretario de cartas, y nota en (hucha) que por el pecado tiene genitiuo con (p) y por pleyto y negocio no." (ibid.: 199).

Entonces: ¿cómo integrar estos dos, aparentemente inconexos, sentidos de "hucha"? A mi parecer hay que analizar los conceptos de "pecado" y "pleyto, negocio" a la luz de la noción de transmisión de la energía vital, expresada por los términos "kamaq, kamay, kamasqa" y otros derivados. En los datos etnohistóricos se manifiesta claramente el carácter concreto, hasta "palpable", del "pecado". Podemos resumir lo esencial de este concepto diciendo que el "pecado", según el pensamiento andino, es una perturbación en la transmisión y retransmisión de la energía vital, causada o por el incumplimiento de las obligaciones resultantes de las reglas de reciprocidad (por ej., el incumplimiento de las ofrendas destinadas a las "waka"), o por una utilización de la energía disponible contra las reglas establecidas (por ej., el adulterio). El "pecado" provoca un estado de desequilibrio "energético" que puede manifestarse através de varios fenómenos de carácter catastrófico; por consiguiente, la penitencia impuesta a los pecadores y las ofrendas sirven como método de transmisión de la energía indispensable para restablecer el equilibrio.

Aquí tocamos el otro sentido de la palabra "*hucha*", o sea el de "*negocio, contrato*". Si el equilibrio u orden existente resulta insatisfactorio (por ej., al nivel de la jerarquía social), para introducir el cambio deseado (a condición de que esto sea posible según las reglas vigentes) hay que causar previamente un estado de desequilibrio, mediante por ej., una ofrenda extraordinaria. Por consiguiente, en virtud del concepto de "ayni" o reprocidad, se obtendrá la cualidad deseada y en ese momento se restablecerá el equilibrio, pero ya a otro nivel; en esto radica el profundo sentido del concepto andino de "negocio, contrato". Veamos algunos argumentos a favor de esta explicación.

A la luz de esta interpretación del término "hucha" resultaría perfectamente lógica la tantas veces mencionada actitud del "kuraka" *Caque Poma*, el cual, para alcanzar un grado superior en la jerarquía administrativa de su provincia, ofreció su hija única *Tanta Carhua* como "*capacocha*" al Inca. A cambio obtuvo el puesto que tanto ambicionaba, además la momia de su hija fue considerada como "waka" y gozó de un culto importante (Hernandez Príncipe 1923: 61 y ss). Al parecer el mecanismo social que culminó en este "contrato" se puede resumir en forma de las siguientes sucesivas etapas:

- el Inca pidió que se le enviara al Cusco *acllas* para el sacrificio de *capacocha*, entonces el "kuraka" *Caque Poma* estuvo obligado de cumplir con el pedido del Inca y mandarle alguna persona como *aclla*.
- Sin embargo, el Inca no le había pedido (al "kuraka") su propia hija: entonces al mandarla como una de las *acllas* al Cusco, *Caque Poma* deliberamente ofreció más de lo previsto por el Inca. De esta manera se había creado una situación de "*hucha*" o desequilibrio: el Inca se encontró en situación de "deudor" del "kuraka".
- Pero el Inca no podía rechazar a la candidata, puesto que el mismo había iniciado el trato, pidiendo *acllas* a su súbdito. Entonces la única vía para salir de esta delicada situación era hacerle al "kuraka" *Caque Poma* una "merced" especial, para "restablecer" el equilibrio de las relaciones[11].

Veamos otro problema que resultaría aclarado y mejor inteligible al aceptar la interpretación del concepto de "hucha" en estrecha relación con él de "kamaq". Se trata de la actitud un tanto ambigüa de los indígenas frente al nacimiento de los mellizos: "*Cuando nacen dos de un parto que [...] llaman chuchos, o curi, y en el Cusco taqui huahua, lo tienen por cosa sacrilega y abominable, y aunque dicen que el uno es hijo del Rayo, hacen grandes penitencias, como si hubiesen hecho un gran pecado. Lo ordinario es ayunar muchos dias, asi el padre como la madre [...] no comiendo sal, ni agi, ni juntándose en este tiempo, que en algunas partes suele ser por seis meses.[...] Cuando nace alguna criatura de pies, que llaman chacpas, tienen también las mismas abusiones, y lo que peor es cuando pueden escondellos no las bautizan, y si mueren chiquitos, asi las chacpas como los chuchus, los guardaban en sus casas en unas ollas...*" (Arriaga 1968: 214-215).

De este y otros relatos parecidos resulta un tanto oscuro porqué el nacimiento de mellizos fue asumido como un pecado (o, usando el término "kichwa"- "*hucha*") si al mismo tiempo uno de los niños era considerado como "hijo del Rayo", persona íntimamente asociada a la divinidad (si moría de tierna edad, su cuerpo se volvía "waka")[12]. Notemos

además que aunque se hable de un "pecado" de los padres, no está mencionado el ritual de confesión. La solución del problema podría ser en realidad bastante simple: el nacimiento de los mellizos representaba una intervención del Dios del Trueno (el principal dispensador de la energía creadora) en la fertilidad humana, lo que significa un aumento extraordinario (e inesperado) del "kama-q" de los padres. Pero al mismo tiempo cada exceso de energía causa un desequilibrio; por eso, para contrabalancear esta manifestación insólita del "kamaqin" divino, hay que llevar a cabo penitencias y ofrendas, indispensables para restablecer el estado de "equilibrio energético" de las relaciones.

Resumiendo, quisiera proponer una definición sintética del concepto de "hucha": sería "hucha" toda acción en contra de las reglas establecidas de la transmición recíproca de la energía vital; que ocasionaba por tanto un estado de "desequilibrio energético"[13].

1.2. "Waka", Idolo, divinidad

Habiendo esclarecido algunos de los términos básicos para entender las principales relaciones que parecen regir el universo andino, al menos en los conceptos propios del quechua, podemos pasar a un intento de definición de un término base para el presente estudio: el de "waka" ("*huaca*", "*guaca*"), traducido generalmente cómo *"ydolos figurillas de hombres y animales"* (Gonçalez Holguín: 165) o *"ídolo, adoratorio, o cualquier cosa señalada por la naturaleza"* (Ricardo 1951: 45).

Szemiñski, en su conocido análisis del término, basado principalmente en los diccionarios coloniales y en la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamayhua, propone la siguiente explicación: "*Muchos de los significados [de waka] muestran una asociación muy fuerte con tierra o con lugar (esconder debajo de la tierra, lugar peligroso, peña en forma especial (...), laguna), con el mundo de abajo en general: esto me hace pensar que un significado posible podría haber sido más bien "tierra que se abre en dos", tierra paridora... La conexión entre las wakas, la fertilidad, el territorio, y el mundo de abajo la sitúa en referencia al eje del mundo más cerca del futuro, o en el mundo del futuro, colocado en hurin pacha. En efecto las wakas predicen el futuro, y se les pregunta el futuro.*" (Szemiñski 1987: 92-94).

Acerca de este último punto, Szemiñski traza una clara diferencia entre el Sol y las "wakas": el primer no es "waka", entre otras, porque desconoce el futuro: "*Quizas al preguntar al Sol, los Qulla cometieron el error de dirigirse a una autoridad incompetente, la cual conoce lo que existe- el pasado y el presente-, pero de ningún modo el futuro.*" (ibid.: 93). No com-

parto este postulado, puesto que tenemos claras evidencias acerca de que fue precisamente el Sol la divinidad que pronosticaba a los incas su glorioso futuro, citemos a título de ejemplo un testimonio bien explícito: "*Y al tiempo que se queria suuir el Sol en figura de un hombre muy resplandeçiente llamo a los ingas y a Mancocapac como a mayor dellos, y le dijo: tu y tus desçendientes aueis de ser señores y aueis de sujetar muchas naciones ...*" (Molina "El Cuzqueño" 1916: 7)[14].

En cambio parece acertada otra propuesta, la basada en la interpretación del episodio de "encarcelamiento de las wakas" ordenado por el Inca *Mayta Capac*[15]. Szemiñski establece una distinción entre:

> "*1 - representación material de una "waka", y 2 - la "waka" misma. Es cierto que las "wakas" lograron huir como pájaros, fuegos y vientos del lugar de su encarcelamiento, pero sus representaciones materiales en las que habían llegado al Qusqu se quedaron en los cimientos de una casa. Todas las "wakas" enumeradas tienen también su lugar en el terreno - un cerro, un lago - lo cual le da a la "waka" el significado de 3 - dueño territorial representado por un fragmento del terreno.* " (ibid.:89).

En este último aspecto "*las "wakas" aparecen como símbolos de organismos políticos."* (ibid.: 92).

Entonces, las relaciones de las luchas entre el Inca y las *huacas*, o de las *huacas* entre sí pueden también referirse a acontecimientos históricos, como en el caso referido por Pachacuti Yamqui Salcamayhua (y analizado por Szemiñski) de las hazañas de *Pachakuti Inca Yupanki:* "*en este caso, waka es simplemente un kuraka, jefe y dueño de un territorio y de la gente. Las siete wakas describen una organización política, quizás una alianza, con la cual luchó y venció Pacha-kuti Inca Yupanki. (..) Cuando el Inca vence a una waka, vence también al grupo social correspondiente, siempre con su territorio. (...) Una waka vencida es una unidad tributaría dependiente del Inca*" (ibid. 91 - 92).

Una entidad política no podía funcionar sin el apoyo proporcionado por su "waka" - protectora. Lo vemos claramente expuesto en el mito dinástico inca, según el cual la decisión de *Ayaroche*, de convertirse en waka y quedarse en el cerro de *Wana Kawri,* tenía por principal objetivo asegurar la protección y comunicación con los dioses de los futuros soberanos del Cusco (Betanzos 1987, I p., Cap. IV: 19 y ss). En la práctica, la "waka - protectora" (o un representante - "su hijo") solía acompañar a las tropas, y expresaba su voluntad y decisiones por medio de su sacerdote. Como lo veremos más adelante, el cargo de sacerdote del "waka - protector" recaía (al menos en algunos casos) en la persona del comandante

militar.

La diversas funciones de la "waka" pueden entonces explicarse en términos del concepto de "kama-q" referido anteriormente. La "waka" es dispensador de la "energía vital" para sus feligreses, sus tierras y todo el territorio bajo su protección. Siendo "*muy camac*", la "waka" tiene también el poder de pronosticar el futuro. Entre el grupo y su "waka" se establece una relación de reciprocidad, siendo consideradas las ceremonias y ofrendas dirigidas a la "waka" como la contraparte del grupo para su benefactor divino. El incumplimento por parte del grupo (o del individuo) de sus obligaciones frente a la "waka" crea un estado de "hucha", cuyas consecuencias desastrosas (enfermedades, sequía, etc.) recaerán sobre la/s persona/s del/de los responsable/s. He aquí la importancia, incluso para el Inca, de respetar los "contratos" establecidos con las "wakas".

La jerarquía divina (que de cierta manera refleja la jerarquía política) está establecida por medio de la evaluación del "kama-q" de las "waka", cuyos poderes deberían manifestarse de una manera práctica, en forma de prosperidad general del grupo bajo su protección, éxitos militares, pronósticos acertados y fidedignos, etc. Caso contrario, la "waka" podía ser "castigada" mediante la reducción de servicios y ofrendas (Cieza de León 1967, II, cap. XXIX:102). En caso de ser vencido por un rival "*más camac*", el "waka" perdedor podía o ser destruido (hasta aniquilado, como en el caso de *Apocatequil*) o aceptar la supremacía del vencedor. Esta última situación le obligaba a responder a los pedidos de la "waka" (y/o entidad política que representaba) jerárquicamente superior, pero no de una manera incondicional sino siempre y cuando su superior le pudiera proponer una contraprestación adecuada en relación al servicio encomendado[16].

Volviendo al concepto de "waka -dispensador de la energía vital" observemos que la "waka" es más bien un intermediario en ese proceso de transmisión, y su rango e importancia dependen de la posición ocupada en la jerarquía de estos intermediarios. En este sentido, la "waka" "propiamente dicha" estaría íntimamente relacionada con el Kay Pacha, Este Mundo, donde actúan los humanos, sirviendo de intermediario con el Hanan Pacha, Mundo Superior, y Hurin Pacha, Mundo Inferior.

1.3. Abordemos ahora una muy resumida presentación del Panteón Inca, o, mejor dicho, de las "wakas" de los cuzqueños, teniendo bien presente que la relación exacta entre el objeto de culto (por ej., una figura) y el *numinosum* que se manifiesta por su intermedio es tema que merecería una monografia aparte, de igual manera que los muy compli-

cados problemas de los conceptos de la *Pacha, Pachakuti* y otros más. Uno de los asuntos que sería necesario establecer es precisamente el de las "formas de ser" de las divinidades, en función de la parte del Universo - Tiempo (Pacha) en las que actúan en un momento dado. Por ejemplo: el Sol puede manifestarse a los humanos, entre otros por intermedio de sus representaciones o "ídolos", pero no se le puede simplificar identificandolo con estos objetos materiales, entonces: ¿cuál es la "verdadera forma de ser" del Sol en Hanan Pacha, el Mundo Superior?

Pero para los fines del presente estudio tengo que limitarme principalmente a la identificación de estas "wakas" o representaciones de divinidades, que sirvieron como cierto tipo de "marcadores sociales" de grupos o "parcialidades" de la élite cuzqueña, participando de esta manera en los procesos sociales y político-religiosos relacionados con la formación y, después de la llegada de los españoles, desestructuración del organismo estatal. Tal presentación es, a primera vista, en cierto modo "exo-histórica", puesto que no hace resaltar suficientemente los importantes procesos de cambio en el culto estatal, relacionados con diferentes etapas de formación y reestructuración del Estado Inca. En realidad, el análisis se realizará en dos fases:

- Primero, quisiera presentar a estos objetos de culto, que estaban en función en el momento de la llegada de los europeos,
- Segundo, después de haber identificado a los principales protagonistas, intentaré esbozar la historia de cada "waka" en su relación con otros objetos de culto de los cuzqueños y con las actividades de las fracciones "político-religiosas" de la nobleza inca.

1.3.1. "Hacedor, Sol y Trueno"

(...) andauan dando bozes alrededor del sacrificio (...) diciendo: "Oh Hacedor, Sol y Trueno, sed siempre moços y multipliquen las jentes y esten siempre en paz." (Molina "El Cuzqueño", 1916: 28). Las controversias acerca de las relaciones entre las tres divinidades mencionadas en este fragmento citado, representan uno de los más intensamente discutidos asuntos en los últimos años. En particular se trata del problema de la existencia (o inexistencia) de un concepto nativo, prehispánico, de un Supremo Dios Creador.[17] Sin entrar en los detalles de esta enredada materia, a la cual dedicaron amplios trabajos varios especialistas, quisiera presentar las principales "wakas" (aquí: "imágenes figurativas"), que representaban a estas divinidades. Me propongo analizar también las relaciones que existieron entre las "wakas" y los miembros de la nobleza cuzqueña, tema de evidente importancia para el presente estudio. Sin em-

bargo, aunque habiendo puesto límites tan estrictos al discurso que sigue, se revela imposible prescindir de trazar al menos un esquema de las relaciones jerárquicas entre las divinidades consideradas. En consecuencia, todo ello lleva consigo la necesidad de resumir muy brevemente el estado actual de la investigación correspondiente, intentando el resaltar las principales controversias y dudas.

Como han señalado todos los autores que acometieron el problema, y sintetizó en breves palabras Arthur A. Demarest[18], la principal dificultad de las investigaciones acerca del panteón supremo, proviene (como en otros casos) del carácter incompleto y muy heterogéneo del material factográfico a disposición. Como he mencionado al inicio de este capítulo, no disponemos de ningún "Tratado de religión Inca", que hubiera tenido su base en relatos de los sacerdotes supremos del culto imperial[19]. La principal discusión acerca de la estructura del Panteón Inca se realiza en torno a la relación entre la divinidad llamada "Wiraqucha" y la divinidad solar, protectora de la dinastía Inca, para la cual, la base documental se reduce principalmente a los siguientes datos:

a) los dibujos del supuesto "*Altar mayor de Coricancha*" y del "*pacaritambo, lugar de origen de los Incas*", contenidos en la tardía crónica de don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua,
b) otros datos contenidos en esta fuente, principalmente los textos de los himnos a *Wiraqucha,*
c/) los textos de once himnos - oraciones a las divinidades, registrados por Cristóbal de Molina el Cuzqueño,
d) los términos y epítetos relativos a *Wiraqucha,* el Sol y otras divinidades, procedentes de los diccionarios quechua y aymara, principalmente de fines del siglo XVI y comienzos de XVII. En esta categoría de fuentes entran también los términos y expresiones que aparecen en la crónica de Guamán Poma de Ayala,
e) finalmente, un numeroso pero muy heterogéneo corpus de mitos, descripciones de ceremonias y fiestas, de objetos de culto, etc.

Todos estos datos han sufrido (en diverso grado) influencia de términos y conceptos cristianos, puesto que buena parte de la documentación citada más atrás fue elaborada para fines de evangelización de los indígenas. Las principales controversias entre los especialistas contemporáneos se originaron precisamente en la evaluación de la importancia de esta influencia de los conceptos europeos sobre las cosmovisiones indígenas, particularmente en el curso de los primeros decenios después del contacto. El debate se centra en la figura de *Wiraqucha,* el supuesto supremo Dios de los Incas (por lo menos según algunos cronistas[20]) que parece ser una divinidad multifacética, pues las fuentes lo describen co-

mo: un héroe cultural a escala panandina, un Creador transcendente e incorporal, un Dios de los Cielos y, al mismo tiempo, el patrón del culto imperial. Además *Wiraqucha* se interfiere frecuentemente con *Inti* (el Sol), con *Illapa/Thunupa* (el Trueno), con *Pachakamaq*, así como con progenitores míticos regionales e incluso con varios "wakakuna". Es verdad que los cronistas españoles, intentando presentar el panteón andino a la manera del griego o romano (con personajes divinos bien definidos y separados)[21], tropezaron con una dificultad insuperable al encontrar una divinidad con tantas atribuciones como *Wiraqucha*. Por ello las referencias en las fuentes son tan enredadas y contradictorias. Según A. Demarest, esa situación resulta de la incomprensión de dos principales carácteres de las divinidades (y, en general, de la cosmovisión) andinas:

- que los sistemas ideológicos nativos enfatizan especialmente el movimiento y la transformación (sobre todo en lo referente a los cuerpos celestiales[22]), y no las características estables;
- de ello resulta el carácter multifacético, moldeable, de las divinidades, que llega al extremo de ser un concepto en virtud del cual una divinidad puede ser parte separada de sí misma, y/o de actuar simultáneamente en múltiples formas[23].

Demarest sostiene que mucho antes de la expansión inca existió un substrato de creencias referentes a una sola divinidad multifacética de los Cielos, que ostentaba rasgos combinados de Dios Creador/Dios de los fenómenos meteorológicos/Divinidad Solar; varias etnias andinas tenían posiblemente en sus panteones divinidades parecidas de comparables caracteres. En base a esto, los incas elaboraron su propio modelo del panteón supremo, adaptándolo, mediante algunas modificaciones, a las necesidades de una ideología expansionista. Sus principales conceptos al respecto eran los siguientes:

1) la unificación de numerosas entidades celestiales (sol, trueno, tempestad, estrellas) en una sola divinidad multifacética;
2) la metáfora general del mito de creación: la representación simbólica del curso del Sol (uno de los "aspectos funcionales" de la Divinidad Celestial);
3) la división solsticial del "aspecto solar" en dos personajes:
- El Señor Sol, el Sol viejo/maduro asociado al solsticio de diciembre,
- El Sol joven, el Sol Hijo asociado al solsticio de junio.
4) la identificación del Creador-*Wiraqucha* (una metáfora del sol y de un héroe cultural serrano) con el aspecto maduro del Sol, el Señor Sol. A esta asociación alude claramente Gonçalez Holguín diciendo: "*Viracocha es un epícteto para el Sol.*" (Gonçalez Holguín:

354);

5) la importancia de la dicotomía básica entre el Creador general (Wiraqucha) de un lado y en un progenitor específico de la dinastía Inca, patrón del Imperio (*Inti Wawqi* y/o *Punchaw)* del otro, aunque ambos no fuesen más que "aspectos" solares de la Divinidad Celestial;
6) los incas hubieran puesto mayor énfasis sobre el aspecto solar de la Divinidad Celestial, en comparación con el más generalizado *Thunupa* del *Collao* (que sirvió posiblemente de prototipo) o las deidades celestiales de otras etnias serranas (Demarest 1981: 43-44). Dejando para otra oportunidad el problema del porqué de estas modificaciones, veamos primero más de cerca algunos aspectos atribuidos a *Wiraqucha,* teniendo bien presente la estrecha relación (¿identidad?) de este personaje con el Sol y el Trueno.

Este simbolismo tenía su justificación ideológica en el mito de creación (o, mejor dicho, de formación)[24]. Haciendo un resumen de las principales versiones conocidas de este mito[25], señalemos sus principales puntos:

1) *Wiraqucha* aparece cerca del lago Titicaca y/o en *Tiwanaku* mismo. Aquí realiza la creación (formación) de la humanidad actual, nombra animales y plantas, pero sobre todo hace subir al cielo los astros (según algunas versiones, desde la Isla del Sol en el lago Titicaca); conforme a algunas fuentes, en los trabajos de creación "participan servidores".
2) La gente creada realiza un viaje subterráneo para salir después en las provincias que fueron asignadas a cada grupo. Los lugares de los cuales salen, como cuevas, lagunas etc. se convierten en las llamadas "paqarinas" o lugares de origen, objetos de un importante culto. Según Molina "El Cuzqueño", los primeros salidos de las paqarinas se convierten después en piedras y siguen venerados como "*huacas*" por sus descendientes (Molina, 1916: 6).
3) Molina "El Cuzqueño", al relatar este mito, dice que fue precisamente en este momento de la formación, en el lago Titicaca, cuando se inició la estrecha alianza entre el Sol y los incas simbolizada por la entrega de las regalías a estos últimos (ibid.: 7 - 9).
4) Después de este acto de creación, *Wiraqucha* tomó el aspecto de "Héroe cultural" y atravesó el *Tawantinsuyu,* realizando milagros a lo largo del camino (especialmente castigos ejemplares a los que no le quisieron venerar, como en Cacha); su camino va desde el sureste (Titicaca), a lo largo de la Raya, al noroeste u oeste.
5) Finalmente, *Wiraqucha* desapareció al occidente, andando por las

olas del mar, en Manta (Ecuador), Pachacamac o, según algunas versiones locales, en la Costa Sur.

6) Durante su viaje está representado como hombre de edad madura, hasta anciano, barbudo, con larga ropa de color blanco (? - M.S.Z.) y un bastón en la mano. (Demarest, op. cit.: 31-33).

Varios autores observaron la estrecha relación entre *Wiraqucha* y el Sol. Zuidema dijo rotundamente que "*Viracocha's course from Lake Titicaca in the east overland to the sea near Manta in the West can be seen as an earthly projection of the sun across the sky.*" (Zuidema 1962: 164-165). Este autor se refería a la ruta anual entre los puntos solsticiales, desde diciembre hasta junio, o sea del sol maduro, *Apu Inti,* que camina hasta las orillas del mar (= *ticci*, confines del Mundo). El simbolismo de este movimiento se revela a varios niveles, e. o. en la similitud del traje y aparencia de *Wiraqucha* y del Señor Sol, en el ya mencionado ceremonial de las fiestas solsticiales; por ej., durante el *Qhapaq Raymi* dedicado a *Wiraqucha* (el Señor Sol), se llevaba a cabo la ceremonia del *warachiku*, de la iniciación de la juventud inca, transformación de los jóvenes en adultos; paralelamente al Sol, que por ese entonces cambiaba su aspecto de *Churi Inti,* Sol joven, en *Apu Inti,* Sol maduro, Señor Sol (Demarest, op. cit.: 28)

A estos argumentos se podría también añadir otro, relacionado con el simbolismo de la "barba del sol". Como demostré en base a los diccionarios "kichwa", el concepto de la *"intina ñuccupa"*, "barba del sol" tiene dos principales asociaciones: de un lado, con los rayos del sol saliente, y por otro, con el crecimiento de las plantas. Verificamos la existencia de algunas plantas, llamadas "*intina ñuccupa*"[26], pero parece que la principal asociación existía entre el Sol y el maíz. Guamán Poma tenía sin duda eso en mente, cuando identificaba la cosecha (probablemente del maíz) con la acción de "pelar la barba del sol": "*Y es ynfigurado el sol que tiene barbas y sementeras del Sol, Yntip cha/c/ranta suncayta tirasac.*" (Guaman Poma 1980, fol. 885 [899]: 831). La maduración de las plantas y la subsiguiente cosecha tienen lugar principalmente entre diciembre y mayo, lo que corresponde a la ruta del "Señor Sol" barbudo, hasta su conversión en Sol joven, *Churi Inti* sin barba (véanse las figs. 4 y 5)[27]. Finalmente, hay que subrayar que esta oposición intervino en la práctica de las observaciones astronómicas, pues cerca del solsticio de diciembre se observaba principalmente la salida del sol (su "barba"), mientras que durante el solsticio de junio y después, en agosto (en tiempo de siembra, que también correspondía al "Sol joven"), se observaba la puesta[28].

Una cuantiosa literatura esta dedicada al problema del significado del nombre de *Viracocha (Wiraqucha)* y del porqué de su posterior uso como denominativo genérico de los españoles. Dejando para otra oportunidad el estudio de este último aspecto, considero que la explicación más plausible del nombre *Wiraqucha* es la presentada en el estudio realizado por J. Szemiñski, según el cual el significado del nombre en cuestión sería "*el almácigo de la substancia vital*" (Szemiñski 1987: 12-20). Esta interpretación cuadraría bastante bien tanto con las características atribuidas a *Wiraqucha* como con algunas traducciones previas. Siguiendo la argumentación de Szemiñski, en los himnos dirigidos a *Wiraqucha,* y particularmente en los anotados por Cristobál de Molina "El Cuzqueño" se manifestarían conceptos de origen indudablemente prehispánico. Szemiñski sostiene que estos conceptos de ninguna manera pueden ser el efecto de una influencia europea, entre otros porque los rasgos del "Dios Creador" evocado en los himnos no cuadran con los atributos del Dios cristiano.

En el reciente análisis de los himnos mencionados, Szemiñski resume así su argumentación: *"El texto quechua estudiado testifica que en el Cusco antes de la conquista existió una imagen de un Dios creador andrógino y hermafrodita. Su descripción contenida en la oración tiene una estructura interna muy complicada, organizada en una serie de biparticiones, triparticiones y cuatriparticiones. Dios es descrito como una persona que emite información. El mismo acto de la creación consiste en emisión de información. Dios no solamente crea, sino también transforma lo creado de acuerdo a su voluntad. Puede donar a un ser humano de todo lo necesario, y puede también enviarle cosas malas (...)*

La descripción de la divinidad fue destruida durante el proceso de traducción. Los modelos subyacentes que organizan la descripción:

- *parejas de nombres asociados el primero con lo femenino y el segundo con lo masculino;*
- *selección de nombres de forma determinada para marcar su conexión con tal o cual parte del cosmos andino;*
- *clasificación de castigos divinos y de dones deseados;*

todo esto fue sustituido con otros modelos subyacentes, propios de la cultura del intérprete. El intérprete sabía que los andinos eran unos idólatras y gentiles. Entonces no observó una descripción de un Dios androgino, sino una descripción de un grupo de antepasados y a la vez intermediarios entre un Hacedor muy borroso y sus descendientes. Así recibió una imagen algo más similar a la de Dios y los santos, intermediarios entre cristianos y Dios. Los nombres de los intermediarios en la traducción española habían sido atributos divinos en el original quechua. El intérprete sa-

bía de antes que los indios tenían muchos dioses organizados en una jerarquía, entonces la "Declaración" se adecua al modelo utilizado por el intérprete para describir la religión andina.

Las traducciones hechas por españoles y probablemente también las preparadas por los andinos pueden enseñarnos cómo los intelectuales de aquel tiempo se imaginaban la religión andina, pero no nos dicen nada sobre ella misma.

Para aclarar mis conclusiones hice el experimento mental. Imaginémonos a un individuo que sabe tanto del castellano y de la religión católica como lo supieron los españoles del quechua y religión andina en el siglo XVI. Al encontrarse frente a los términos: Papa, santo padre, sumo pontífice, obispo de Roma, tal investigador puede deducir la existencia de cuatro cargos distintos en la Iglesia Romana, todos ellos cumpliendo el papel de jefes religiosos principales. La conclusión es obvia: En Roma existe un colegio de cuatro personajes encargado de gobernar y dirigir la Iglesia Universal.

No quiero acusar al padre Molina, buen cura, excelente quechuista, y muy buen científico de sus tiempos, de falsificación premeditada. Él, como muchos de sus sucesores, supo de antemano lo que debía encontrar en su investigación: muchedumbre de dioses, porque los indios son idólatras, intervenciones directas del diablo, y fe falsa, ya que él sí confesaba la única verdadera. Sin embargo, Molina supo también que una parte de las creencias de los indios pudo ser verdadera. De este modo no le inquietó como algo imposible el "Hacedor" = Wira Quchan. No se dio cuenta de la existencia de imagenes paralelas de Wira Quchan, condicionadas contextualmente, en las cuales el hacedor único pudo convertirse en pareja, o en jefe de un ayllu cósmico que aparece en otras oraciones (Szemiñski 1994). Su experiencia como intérprete demuestra que traduciones hechas por los españoles sin posibilidad de verficiación sólo sirven para describir la percepción española de la religión andina, un tema en sí digno de estudio, que pertenece a los estudios del pensamiento europeo sobre los otros." (Szemiñski 1995a: 25 - 27).

Esta argumentación me parece convincente, especialmente a la luz de los resultados de los estudios sobre la existencia entre los aztecas de la noción de la suprema divinidad denominada *Ome teotl* (León Portilla 1959; Wierciñski, 1985-86: pass). Quiero ser bien entendido: al referirme a los aztecas no quiero de ninguna manera sugerir la difusión "panamericana" en el período prehispánico del concepto de Dios-Creador, desde Mesoamérica a los Andes (o viceversa). Sin embargo, en el proceso del estudio sobre *Ome teotl* y en el análisis de los testimonios etnohistóricos se ha manifestado un aspecto particular que, al parecer, tie-

ne su paralelo en el caso andino. Se trataba de un concepto que funcionaba entre la estricta élite intelectual azteca, y los principales datos al respecto proceden de los poemas esotéricos, atribuidos a los soberanos-sacerdotes (Wierciñski 1985-86: 17 y ss.). En cambio este "Dios - Creador" tenía escasa presencia en las creencias y rituales más populares, que, por razones obvias, son los más detalladamente documentados en las fuentes etnohistóricas.

Hay que reconocer que la idea de la existencia de un concepto andino prehispánico de un Dios Creador tiene sus adversarios declarados, entre los cuales destacan las personas de Pierre Duviols, Henrique Urbano, César Itier y María Rostworowski de Diez Canseco. La argumentación de estos investigadores, recientemente resumida por P. Duviols[29], que es al menos tan elaborada como la de Szemiñski, puede sintetizarse en los siguientes puntos:

- Los términos y epítetos relativos al "Dios Creador andino", encontrados en los diccionarios y crónicas, habrían sido reinterpretados por los misioneros, para fines de evangelización en idiomas nativos, por lo tanto no pueden ser considerados como correspondientes a conceptos pre-hispánicos;
- De la misma manera los llamados "Himnos a Viracocha" recopilados en las crónicas de Cristobál de Molina "El Cuzqueño" y don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, analizados e.o. por Szemiñski, Itier y Duviols[30], serían en realidad tan solo productos de la actividad evangelizadora;
- No hay que menospreciar el impacto de los sermones y de la acción evangelizadora realizados desde los primeros años de la Conquista especialmente entre los miembros de las élites indígenas. Según los mencionados investigadores, por medio de esta actividad selectiva de los misioneros cristianos se hubieran difundido (y rápidamente asimilado) varios conceptos religiosos propios de la religión cristiana, que no tuvieron antecedentes prehispánicos.
- El término de "Wiraqucha" sería originalmente asociado al Sol, más precisamente al concepto del Sol Nocturno: "*Por el otro lado, Torero propone que el "huira" de "Huiracocha" (=Viracocha) sea una metátesis, lo que llevaría por consecuencia que Huiracocha debería traducirse "el lago del sol". En este caso, Huiracocha y Huari serían dos expresiones de una misma divinidad solar". (...) Es decir que los andinos creyeron que el sol brillaba sobre la tierra durante el día y entraba de noche en el agua subterránea para salir otra vez del lago Titicaca, al amanecer. Huiracocha parece haber evolucionado desde el sentido de "lago del sol" al de "lago de donde sale el*

sol" y luego a "Sol" (Viracocha, "epíteto honroso del sol" como dijo González Holguín), y Huari debía designar a la vez al sol diurno y al sol nocturno. (...) Entonces diremos que la asociación "Viracocha Pacha Yacháchic" de Pachacuti [Yamqui Salcamayhua], no podía significar en tiempos de los Incas "el dios único, omnipotente y creador " sino que debía tener más o menos el sentido de "sol fecundador" (Duviols 1993: 110-112).

Sin negar la importancia e impacto de una eventual "evangelización temprana" que hubiera modificado ciertos conceptos andinos, otra conocida investigadora, Sabine Mac Cormack, subraya que esta influencia no hubiera cambiado la estructura de la cosmovisión andina: "*while Andeans did accommodate themselves to the invaders by sheer force of necessity, they also persisted in constructing their own logically coherent and complete interpretation of their world and their experience. Andean culture remained intelligible from within itself after the invasion.*" (Mac Cormack 1988: 960-961). De esta manera hemos vuelto a la cuestión inicial: la asociación entre *Viracocha* y el Dios Creador, bien presente en la cultura espiritual andina desde (por lo menos) el período colonial temprano ¿existió en tiempos prehispánicos o fue esta una asimilación temprana de un concepto cristiano?

Si aceptamos la opinión de Sabine Mac Cormack acerca de la persistencia durante el período colonial de una estructura coherente de cosmovisión de origen indudablemente andino (y prehispánico), habría que preguntarse: ¿cómo hubiera podido quedarse intacta esta estructura básica de cosmovisión después de la asimilación de un concepto totalmente ajeno (véase más atrás la opinión de Duviols) de un Dios Creador? Parece entonces que los postulados de Mac Cormack cuadrarían mejor con la posición representada por Szemiñski.

Dejando en este punto la discusión en torno al verdadero carácter de *Wiraqucha*, pasemos al análisis de un problema menos esotérico, pero de particular importancia para el tema del presente trabajo, a saber:

- ¿Cuántas representaciones del Sol, del "Hacedor", del Trueno, de *Wana Kawri* etc. fueron veneradas en el Cuzco y quiénes eran los encargados de su servicio y culto?

Empecemos con las representaciones del "Hacedor y del Sol", ya que, como resulta de la discusión resumida más atrás, tanto los autores antiguos como modernos estan de acuerdo en, al menos, un punto: estas dos divinidades aparecen frecuentemente asociadas entre si siendo a veces hasta confundidas una con otra.

1.3.2. Las figuras del Hacedor. Respecto al llamado "Hacedor", identificado con *Wiraqucha,* las opiniones son muy contradictorias,

unos cronistas dicen rotundamente que esta divinidad no tenía ninguna representación propia, *Pachakuti Yamqui Salcamaygua* dibuja un óvalo, que sería la principal imagen del Hacedor venerada en el templo de *Qurikancha (Pachakuti Yamqui,* 1993, f. 13v, f. 14: 208-209). Esta representación en forma de una plancha de oro habría sido instalada por *Mayta Capac* y sustituida por una representación del sol por *Guascar Ynga* (ibid.)[31]. Molina "El Cuzqueño" menciona a una representación del "Hacedor" en forma humana, que habría sido guardada no en *Qurikancha* sino en el templo de *Quishuar-cancha* (Molina 1916: 16). Los testimonios de Pachacuti Yamqui y de Molina "El Cuzqueño" parecen totalmente contradictorios, pero puede ser que sean en realidad complementarios (al menos hasta cierto punto). Como se observará más adelante en el caso de las representaciones del Sol, la misma divinidad tenía diferentes figuras por ej., una para el culto dentro del recinto del templo y otra para las ceremonias que se realizaban afuera, además, a lo largo del año las figuras realizaban varias "visitas" a distintos lugares y templos. De los cronistas citados, Molina "El Cuzqueño" parece mejor informado en lo que toca al culto estatal, por ello consideremos primero su testimonio. El cronista menciona repetidamente a la figura del "Hacedor", que hubiera sido la que presidía, en compañia de otras, todas la ceremonias religiosas llevadas a cabo en la plaza de *Hauycaypata*[32]. Como no se trata aquí de una información aislada, sino consecutivamente repetida por los informantes de Molina, la descripción de esta figura, puede, según mi opinión, ser considerada bastante fidedigna: *"(...) era el Pachayachachi, que quiere decir Hacedor. (Inca Yupanqui) mandó hacer las casas y templo de Quishuar-cancha, (...) donde puso la estatua del Hacedor de oro del tamaño de un muchacho de diez años; el cual era figura de un hombre puesto en pie, el brazo derecho alto con la mano casi cerrada y los dedos pulgares y segundos altos, como persona que estaba mandando. "* (Molina "El Cuzqueño", 1916: 16; 1959: 23-24).

La ubicación exacta del templo de *Quishuar-cancha* fue también cuidadosamente anotada por el cronista: *"(...) que es por encima de las casas de Diego Ortiz de Guzmán, viniendo a la plaza del Cusco, donde al presente vive Hernán López de Segovia..."* (ibid.).

Pasemos ahora a la segunda imagen del Hacedor, en forma de un óvalo, que, según Pachacuti Yamqui Salcamaygua, hubiese sido guardada en *Qurikancha.*

Esta imágen aparece en los famosos dibujos del llamado "Altar mayor" de *Qurikancha,* teniendo a sus lados las representaciones del Sol y de la Luna (Pachacuti Yamqui 1993, fol 13v, 14: 208, 209). Estos dibujos han sido objetos de numerosos estudios e interpretaciones, pero para el

problema debatido en este momento se revela importante tener muy presentes ciertas limitaciones del testimonio de Pachacuti Yamqui, a las que muy acertadamente llamó la atención Pierre Duviols: *"(..) no hay ninguna prueba de que este conjunto de símbolos, - o ídolos - haya adornado "el altar mayor" del Coricancha, como escribe Lehman-Nietsche. Es posible que haya existido alguna disposición semejante o análoga de elementos cosmológicos en algunos templos del Perú, quizá también en los templos del Sol de provincias y, en este caso, en alguna sala del mismo Coricancha. Es de suponer más bien que Pachacuti Yamqui haya adornado y completado con su saber tradicional y su lógica religiosa indígena los datos generalmente conocidos y transmitidos desde la conquista. Cabe preguntarse: ¿qué informes precisos podía conseguir, unos cien años después de la conquista, un descendiente de caciques del Collao (tradicionalmente opuestos a los Incas) acerca de la arquitectura interna del primer santuario de la familia real cuyo acceso estaba reservado al Inca y a algunos sacerdotes mayores (cf Betanzos, P. Pizarro)?"* (Duviols 1976: 161)[33]. Al parecer la idea de un "altar" o representación vertical tripartita del principal objeto de culto se asemeja sospechosamente la forma de un altar en una iglesia católica.

Siguiendo entonces el razonamiento de Duviols (y tomando bien en cuenta las mencionadas limitaciones de los conocimientos del cronista) habría quizás que considerar la posibilidad de otra lectura del famoso dibujo, no como representación vertical, sino como un plano horizontal, que correspondería a la ubicación esquematizada de los diferentes objetos de culto (o "templos") dentro del recinto de *Qurikancha*. La orientación horizontal del esquema no cambiaría en nada lo que se ha escrito acerca de las relaciones de descendencia, ni del simbolismo de los elementos constituyentes del dibujo en cuestión. Entonces, buscando en el perímetro del templo, vemos que en la lista de las "wakas" del sistema de los "ceques" (documento más fidedigno al respecto que la crónica de *Pachacuti Yamqui*), aparece un óvalo asociado a *Viracocha:* "*(An-1:2) la segunda Guaca se decía, Turuca,* ***era una piedra casi redonda*** *que estaua junto al dicho templo del sol en una ventana, la qual decían que era Guauque de Ticci viracocha; hacíasele sacrificio uniuersal por todas las necesidades que ocurrían."* (Rowe 1979: 28 - énfasis de MZ). Esta *"piedra casi redonda",* considerada como "hermano" de *Wiraqucha* y ubicada en las cercanías immediatas de *Qurikancha* (quizás en el muro mismo del recinto) en *"una ventana"*: ¿correspondería acaso al óvalo, dibujado por *Pachakuti Yamqui?* Pero al tratarse de un "wawqi" o hermano, se supone que en algún otro lugar se encontraba su pareja: y ésta podría ser la figura del "Hacedor" guardada en *Quishuar-cancha*. Esta suposi-

ción se ve, de cierta manera, corroborada por el testimonio tardío de Bernabé Cobo, que menciona explicitamente a dos figuras de *Viracocha*, guardadas en diferentes lugares:

- La primera, en *Quishuarcancha*, descrita siguiendo al pie de la letra el testimonio de Molina "El Cuzqueño" (Cobo 1956, II p., Lib. XIII, Cap. IV: 156);
- La segunda, en Coricancha : "*Fuera désta había otra estatua del Viracocha en el templo de Coricancha, que era dedicado al sol, entre las otras de los demás dioses; y ésta era hecha de mantas de lana, y sacábanla en público las fiestas principales, cuando sacaban los demás ídolos.*" (ibid.).

La localización de esta segunda representación concuerda bien con la de la "waka" *Turuca*, pero a primera vista parecen incompatibles en forma y material: *Turuca*, el wawqi de *Viracocha*, era "*una piedra casi redonda*" mientras que Cobo nos habla de un bulto (?) de mantas de lana. Pero esta contradicción puede ser sólo aparente, puesto que no hay que olvidar el hecho de que las "waka" eran vestidos con suntuosas ropas y sólo en esta forma, bien adornados, expuestos al público[34].

Entre las huacas del sistema de los ceques encontramos también a las "esposas del Hacedor": "*la otaua Guaca era una casa dicha, Mamararoy, en que eran veneradas ciertas piedras que decían fueron mugeres de Ticci Viracocha, y que andando de noche se hauían vuelto piedras, y que hallándolas en aquel lugar les hicieron aquel templo.*" (Rowe 1979: 26 - Ch-8:8)[35]. Merece subrayar que esta información parece estar, a primer vista, en contradicción con los datos de Molina: "*Diçen que a la huaca del Haçedor jamas dieron mujer propia porque dicen no quería el hacedor mugeres diçiendo que todo hera suyo pues el lo hauia criado...*" (Molina 1916: 43). Pero notemos que Molina al negar la existencia de las "mujeres propias del Hacedor" hizo referencia a la falta de una (o varias) sacerdotisa, que representaría a una "mujer" del "Hacedor"[36], parecida en su función a la "*coya pacsa*", sacerdotisa que encarnaba a la mujer del Sol (Molina, loc. cit.). En cambio en el caso de *Mamararoy* no se trataría de una funcionaria del culto sino de la representación de las esposas míticas del Hacedor, convertidas en piedra.

Afuera del Cuzco, un importante templo de *Wiraqucha* (o Hacedor) se encontraba en *Cacha*, cerca de Urcos. Pedro Cieza de León, al visitar el templo de *Cacha* había visto la representación de la divinidad: "*se puso un ydolo de piedra muy grande en un retrete algo angosto; y este ydolo no es tan creciço ni abultado como los questán en Tiaguanaco hechos a renenbrança de Tiçiviracocha, ni tampoco pareçe tener la forma de vestimento que ellos. Alguna cantidad oro en joyas se halló çerca dél.*" (Cieza II

p., Cap. V: 10). Finalmente, existió una relación simbólico-religiosa de *Wiraqucha*, o "Hacedor" con *Tiwanaku* y otros lugares en la región del Titicaca y particularmente en sus islas, pero alli no se mencionan explicitamente templos de esta divinidad (Molina "El Cuzqueño" 1916: 7).

En cuanto a la "hacienda" del "Hacedor" entre "las tierras de las huacas", en las provincias del Imperio no aparecen ni tierras, ni rebaños de *Wiraqucha*. Pero sí hay mención de ello en la descripción de festividades de cosecha realizadas en el Cuzco en el curso del mes de "ayriguay": "*(...) y luego, por su horden, trayan el maiz de las chacaras del Haçedor, Sol, Luna y Trueno e Inga y Guanacauri, y de todos los señores muertos...*" (Molina 1916: 86). La existencia del ganado del Hacedor se menciona con motivo de otra fiesta, la de *Qhapaq Raymi* y del censo general de ganado que se realizaba por ese entonces: "*(...) este mismo día los sacerdotes del Hacedor, y del Sol, Trueno y Luna, y los pastores del Inga entendían en contar el ganado de las dichas guacas e ynga...*" (ibid.: 76-77).

Es entonces de suponer que la base material del culto a esta divinidad se limitaba a propiedades ubicadas en las cercanías mismas del Cuzco[37], por ser este un culto de carácter aparentemente elitista, de un alcance social limitado. Otra posibilidad es que los gastos del culto al Hacedor recaían sobre la "propiedad del Sol"[38]. Un indicio que apoyaría esta sugerencia es que en las descripciones de los numerosos sacrificios a diversas waka, y también al Hacedor, realizados dentro del marco de las festividades cuzqueñas, aparece repetidamente la información de que las llamas sacrificadas eran ofrecidas por parte y a nombre del Sol[39].

Queda por considerar el asunto de los sacerdotes "del Hacedor". Su existencia aparece mencionada en el contexto de algunas fiestas, así por ejemplo se dice que los sacerdotes de "*huiracocha*", junto con los del sol y de "*chuquilla*", tomaban parte en el consejo en *Qurikancha*, que precedía a la fiesta de "sitwa" (Molina 1916: 36).[40] Del contexto de esta información se desprende que los funcionarios del culto de W*iraqucha* residían en el templo de *Quishuar-cancha* (ibid.).

De la ubicación de la "waka" *Turuca*, considerado como "wawqi" de *Wiraqucha*, en el primer ceque de Antisuyu, resultaría que estuvieron encargados de su culto los miembros del "ayllu" de "*çubçu pañaca ayllo*" asociado a la persona de *Inka Wiraqucha* (Rowe 1979: 28). ¿Fueron también los miembros de esta panaca sacerdotes del templo de *Quishuar-cancha* y de los lugares de culto de *Wiraqucha* afuera de Cuzco (en Cacha y en Titicaca)? Este problema se discutirá más adelante.

1.3.3. Las "wakas" del Sol

El problema de las representaciones del Sol, veneradas por los Incas, se presenta aun más enredado que el caso referido de las imágenes de Wiraqucha. Las dificultades en identificar las "wakas" solares tienen varias causas, entre las cuales tres parecen particularmente importantes:

- la primera consiste en que, como he señalado en la Introducción, el culto solar inca estuvo estructurado jerárquicamente, con distintos rituales (y distintos objetos de culto) para diversos grupos de oficiantes. Este aspecto se ve muy bien resumido en la descripción de dos representaciones del sol, realizadas simultaneamente por orden de *Pachakuti Inka Yupanki.* La figura antropomorfa del *Punchaw* era guardada en el templo mientras que otra, de forma mucho más tosca (una piedra enforrada de oro) fue erigida en la plaza principal: "*está para en que el comun adorase y el bulto en las casas del sol los señores ...*" (Betanzos 1987, Ip. Cap.XI: 52);
- La segunda causa está asociada a los cambios de los objetos de culto y el reemplazo de unos por otros (con un subsiguiente cambio de atribuciones) a lo largo de la historia del *Tawantinsuyu*;
- finalmente la tercera, probalemente la más complicada para estudiar, se podría referir de la manera siguiente: de acuerdo con la práctica religiosa de la época, el contacto con la divinidad solar podía realizarse no necesariamente por medio directo de las representaciones del Sol sino también de otras "wakas" que servían en tal caso de intermediarios; este ha sido el caso de *Wana Kawri* (al menos hasta cierto momento); un papel parecido podía haber sido asumido por algunas "waka" del Trueno (véase el Cap. III y VIII). En consecuencia, observamos cierta confusión en las fuentes respecto a los atributos y funciones de las "waka", puesto que una "waka" - intermediaria se ve frecuentemente asociada (o hasta confundida con) a la divinidad con la cual comunicaba. Además existieron estrechas relaciones entre, e.o. *Wiraqucha* y el Sol (mencionados en los párrafos anteriores) cuyo carácter y alcance están lejos de ser explicados de una manera satisfactoria.

Se revela también evidente que las representaciones solares no se concentraban únicamente en el Cuzco; es de suponer que cada templo solar provincial tuvo su representación propia[41], pero en el presente estudio dedicaré mi atención principalmente a las figuras "metropolitanas" de la divinidad solar[42]. Entonces: ¿cuántas fueron y qué forma tuvieron estas representaciones?

Acerca de ese problema A. Demarest llamó la atención sobre una

oposición básica, reflejada en el ritual del culto solar, que seguramente tuvo sus consecuencias a nivel del simbolismo atribuido a los objetos de culto. Esta principal oposición era la solsticial, entre *Apu Inti* y *Churi Inti,* o sea entre el solsticio de diciembre y el de junio. Al nivel ceremonial-/calendárico esta oposición se manifestaba entre las festividades de *Intip Raymi* en junio, dedicadas al Sol joven *(Punchaw),* un sol pequeño y lejano, según los dibujos de Guamán Poma (op. cit.; 1980, fol. 246 [248]: 220 - figs. 4 y 5) y la principal fiesta solar de *Qhapaq Raymi* en diciembre, dedicada al Señor Sol, al Sol maduro asociado a *Wiraqucha* (ibid., fol 258 [260]: 232; Demarest, 1981: pass.). Pero: ¿cómo se manifestaba esta oposición en el número, atribuciones y la iconografía de los "ídolos solares cuzqueños"?

Primero, observemos que en, la tanta veces citada, "Relación de las Guacas" se mencionan por lo menos catorce "wakas" asociadas explicitamente al culto solar, pero no se hace referencia a ninguna representación específica del Sol[43]. Entonces, para discutir el aspecto iconográfico de las imágenes de esta divinidad, habría que recurir a informaciones procedentes de otras fuentes. Para evitar prolijidad, resumiré brevemente el estado de los conocimientos al respecto.

1.3.3.1. La apariencia física de las representaciones del sol estaba íntimamente asociada a la "forma de comunicarse" la divinidad con los feligreses, es decir: el resplandor. Varias fuentes mencionan la importancia ritual del reflejo de los rayos del sol sobre el objeto del culto, lo que tuvo también ciertas consecuencias en la arquitectura de los santuarios solares[44]: "*A una parte del templo había cierta pieza como oratorio hacia la parte del Oriente donde nasce el Sol, con una muralla grande y de aquélla salía un terrado de anchura de seis pies, y en la pared había un encaje donde se ponía la imagen grande del sol (...). Esta ponían, cuando el Sol salía, en aquel encaje, las mañanas, que le diese de cara el Sol, y después de mediodía pasaban la imagen a la contraria parte, en otro encaje, para que también le diese, cuando se iba poner, el Sol de cara.*" (Las Casas 1958, Cap. CXXXI: 451-452). Mediante sus rayos (y el resplandor") la divinidad se comunicaba con la gente: "*Decían los indios que juntamente con la luz le comunicaba el sol su virtud.*" (Cobo 1956, II p. Lib. XIII, Cap.V: 156).

La representación solar más detalladamente investigada es sin duda la de Punchaw, el principal objeto de culto en *Qurikancha,* que habría sido elaborado por orden de *Pachakuti Inka Yupanki:* "*.../ mandó que hiciesen un niño de oro macizo e vaciadizo e que fuese /.../ el tamaño de un niño de un año y desnudo porque dicen que aquel que le hablara cuando el se puso en oración y estando en el sueño que viniera a él después*

estando despierto la noche antes que diese la batalla de Uscovilca como ya os hemos contado que fue tanto el resplandor que lo que dél resultaba no le dejó ver que figura tenía y ansí acabado mandó Ynga Yupangue que aquel señor que había señalado por mayordomo del sol que tomase el ídolo..." (Betanzos 1987, I p., Cap. XI: 51-52). Esta fue la representación para el culto elitista, para "los señores", mientras que para la "gente común" el Inca ordenó elaborar una representación mucho más tosca, la "*piedra enforrada de oro*", ubicada en la plaza de *Awkaypata* (ibid.).

En su hoy ya clásico estudio, P. Duviols resumió los datos concernientes a *Punchaw* de la manera siguiente, subrayando el aspecto evolutivo de la forma que tuvo esta "waka" en diferentes períodos: "*El contraste entre el Sol antropomorfo de Pachacuti y el Punchao antropo-zoomorfo de Vilcabamba obliga a plantear el problema de las mutaciones teológico-políticas a lo largo de la cronología dinástica - en parte mítica - del Imperio. Existen muchos indicios de que cada Inca y no solamente Pachacuti, alteró sustancialmente el culto principal. Hay que preguntarse si el Punchao de 1572 correspondía al que llevara Manco Capac a Vilcabamba; hay que preguntarse también acerca de las caractérisiticas del pajaro Inti de Manco Capac; de la metamorfosis o asimilación Sol - Viracocha en la época de Pachacuti ..*" (Duviols 1976: 176)[45].

Aun cambiada y remodelada, la efigie llamada *Punchaw* sigue siendo la única cuya existencia no deja lugar a dudas (junto con la "piedra en la plaza"). No es así con la supuesta efigie en forma de una placa de oro redonda, que hubiera sido venerada en *Qurikancha*. Parece ser que los cronistas que mencionaron la existencia de tal representación solar la confundieron con:

- La patena redonda pegada a la figura de *Punchaw;*
- O con la tapa redonda de la pila para ofrendas líquidas, situada en el patio central del templo, mencionada por Reginaldo de Lizarraga (Duviols, op. cit.: 175).

La figura de *Punchaw* tuvo también sus "esposas": la principal, es decir la Luna[46] y otras dos figuras llamadas *Palpa Ocllo* e *Ynca Ocllo*, mencionadas por Murúa (Murúa, 1962; I, cap. 20:. 53)[47].

La morada principal de *Punchaw* era el templo de *Qurikancha*, aparte de esto el Sol tenía tres "casas":

- An-3:4 "*chuquimarca, era un templo del sol en el cerro de Mantocalla; en el qual decían que bajaua a dormir el sol muchas veces* " (Rowe 1979: 32).
- An- 6-3 "*chuquicancha, es un cerro mui conocido, el qual tubieron que era casa del sol.*" (ibid.: 36)

- Cu-10:2 “*Puquincancha, era casa del sol, que estaua encima de cayocache*” (ibid. :58).

Se mencionan otras dies “waka” asociadas de diversas formas con el Sol y más de 14 “pilares o mojones” para determinar los meses mediante la observación de los puntos de salida y puesta del astro (Rowe 1979: 60)[48].

El asunto de la “hacienda del Sol” se discute en los capítulos V y VI.

1.3.3.1. El problema de la identidad social y sistema de elección de los sacerdotes del Sol se discutirá principalmente en el capítulo III. En este momento quisiera sólo llamar la atención sobre ciertos aspectos puntuales. En primer lugar, el culto del Sol es el único para el cual tenemos alguna información acerca de la existencia de una organización sacerdotal jerarquizada, aunque no sabemos ni de cuántos grados jerárquicos se componía esta organización ni cuál fue el número total de los sacerdotes y otros funcionarios del culto. La cabeza del sistema era el Sumo Sacerdote de *Qurikancha,* encargado de la custodia de la figura de *Punchaw,* este era el principal “portavoz” del Sol, el cual hablaba en nombre de la divinidad. Hay menciones acerca de la existencia de uno o dos sacerdotes de alto rango, que quizás desempeñaban el cargo de la “segundas personas” del Sumo Sacerdote: “*Al fin selebra la fiesta de Capac Raymi con gran solemnidad,* ***y los tres menistros < del templo de Coricancha>*** *llamados Apo Rupaca y Auqui Challco Yupangui y Apo Cama, se hazen muy graves, y al ynga los llamava hijos*.. “(Pachacuti Yamqui Salcamyhua 1993, fol. 26: 233 - énfasis de MZ). Dos de estos personajes aparecen mencionados por Sarmiento en el contexto de las represalias contra los partidarios y familia de “Waskar”, entre los ajusticiados, condenados por haber ceñido a “Waskar Inka” la *mascapaycha* (borla del Estado):” *Y prendieron a Apo Chalco Yupangui y a Rupaca y sacerdotes del sol, porque estos habían dado la borla a Guascar Inga*” (Sarmiento Cap. 65, 1965: 270; 1906: 120). *Apo Chalco Yupangui* está explícitamente nombrado como “sacerdote del Sol”, mientras que por el contrario no aparecen más menciones acerca de *Rupaca,* el supuesto segundo (?) sacerdote del Sol (ibid., Cap. 66; 1965: 271; 1906: 121)[49]. En base a datos tan escuetos no se puede establecer cual había sido la jerarquía y atribuciones funcionales de los “ *tres menistros*”[50]. De todas maneras, al estar asociados al templo de *Qurikancha* eran éstos, aparentemente, miembros de la alta nobleza cuzqueña, lo que se ve confirmado por el título “*Auqui*” atribuido a *Challco Yupangui.* Además de los supremos funcionarios, que constituían la élite sacerdotal del culto imperial, existió un “ayllu” entero dedicado especialmente al culto de Sol y de *Wana Kawri:* era este el “ayllu”

tarpuntay, uno de los llamados "ayllus custodios". Este y otros grupos posiblemente relacionados con el culto solar cuzqueño se mencionan en el capítulo II.

1.3.3.2. Queda por considerar, aunque sea brevemente, el problema de las "aklla", o "mujeres del sol". Como se presentará más adelante, en la parte dedicada al culto a la Luna, la divinidad solar tenía aparentemente dos clases de "mujeres": las encarnaciones y representaciones de su pareja divina, la Luna, y las *acllas*, mujeres dedicadas a una serie de actividades (no solo religiosas sino también económicas), que eran llevadas a cabo en los *akllawasi*, centros estrechamente asociados a las "casas del Sol". El problema de las *acllas* y de los "akllawasi" ha sido profusamente debatido por varios autores[51], que coincidenen resaltar particularmente el papel económico de esta institución; las "akllas" producían dos importantes bienes que permitían al Inca reconfirmar los lazos establecidos con las élites locales (mediante el sistema de "reciprocidad asimétrica"): tejidos y chicha. Notemos que al ser elaborados estos productos en los establecimientos directamente asociados a la divinidad solar, esta última tenía, sin duda, una posición particular en el discurso de legitimización del poder y posición hegemónica de los Incas. Este aspecto particular se discutirá en detalle en el capítulo VI.

1.3.4 Las wakas del Trueno y de Venus

"*Después de Virachocha y del Sol, la tercera Huaca y de más veneración era el trueno (...) al qual llamauan por tres nombres Chuquiilla, Catu illa, Intuillapa, fingiendo que es vn hombre que está en el Cielo con vna honda y vna porra, y que está en su mano el llover y granizar, y tronar, y todo lo demás que pertenece á la región del ayre donde se hazen los ñublados.*" (Polo, I:. 208).

De entre las tres divinidades referidas, el Trueno es sin duda la más multifacética, lo que se manifiesta ya en el fragmento citado, en donde el Trueno (designado con tres nombres distintos) se ve explícitamente asociado a "*todo lo demás que pertenece a la región del ayre...*", es decir a lo que nosotros llamamos "fenómenos atmosféricos". Paralelamente, el Trueno tiene importantes connotaciones astronómicas. Notemos ante todo su estrecha relación con el Sol, ya que los nombres de éste primero es "*Inti illapa*", traducido como "El Trueno del Sol"[52]. En la crónica de Cobo, el Trueno aparece representado por una constelación de estrellas: "*Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la de-*

recha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua." (Cobo 1956, II p., Lib. XII, cap. XII: 78; Lib. XIII, cap. VII: 160-161). Hasta la fecha no se ha logrado identificar astronómicamente a esta divinidad[53], sin embargo más adelante se presentará una posible asociación del Trueno (en una de sus manifestaciones) con Venus en su aspecto de "Lucero de la tarde". (Ziólkowski, 1984). Esta "waka" desempeñaba un muy importante papel en la iniciación religiosa, en especial de la aristocracia Inca, de lo que trataré más adelante[54].

La presencia del nombre de *Chuquilla* aparece en otros contextos, que me obliga a abrir en este momento un paréntesis para hacer referencia a un aspecto raras veces mencionado en la literatura especializada, es decir del culto al planeta Venus[55].

1.3.4.1. Tenemos varios testimonios que nos confirman el culto inca al Lucero, y el material lexicográfico procedente de los diccionarios quechua y aymara, confirma el interés particular no sólo de los Incas, sino aparentemente de otras étnias andinas, por este planeta en su dos aspectos observables, es decir como Lucero de la Noche y como Lucero de la Mañana. Este habría sido el único planeta objeto de culto por los Incas: " *fue el Sol y la Luna, y el movimiento vario del planeta Venus, que unas veces la veían ir delante del Sol, y en otras en pos de él (...) No supieron de qué se causaba el crecer y menguar de la Luna, ni los movimientos de los demás planetas (...)*" (Garcilaso 1963, I p., Lib. II, Cap. XXI: 72). El culto al "Lucero"[56] tuvo un alcance panandino, estando estrechamente relacionado con los ritos de pubertad, de lo que se encuentran huellas hasta bien avanzado el siglo XVII: "*Al poner las huaras o pañetes cuando son los chicos de ocho diez años, (...)se ha hallado tanto en este particular, como dicen que usaban antiguamente, sacrificando al Lucero, a quien en esta provincia llaman Huarac, y quizá a esto alude el nombre de huaras*" (Arriaga 1968: 273).

El nombre bajo el cual "el Lucero" o Venus era principalmente conocido fue "*Chasca coyllur*", asociado generalmente al "Lucero de la Mañana" (Gonçalez Holguín: 98, 570). Este fue aparentemente el aspecto-protector de la juventud inca: "*Otro templo del Luzero Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla, uaca billcacona. Que entrauan a sacrificar los auquiconas y ñustaconas, príncepes, que eran dioses de ellos de los menores.*" (Guamán Poma, 1980, fol. 263 [265]: 236). Este texto va acompañado de un dibujo del mismo autor, en el que aparecen el Inca, la "Quya" y un joven ("*príncipe*"), con sus protectores divinos respectivos en el registro superior

(ibid, fol. 264 [266]: 238 - véase la fig. 8). Notemos que en el texto citado, al lado de *Chasca Cuyllor* aparece el nombre de *Chuqui Ylla,* y este último, como he mencionado anteriormente, fue uno de los nombres del Trueno. Según Zuidema, la asociación de estos nombres sugiere un estrecho parentesco entre las divinidades mencionadas (Zuidema 1974-76: 222). Pero: ¿de qué tipo era este parentesco? ¿Y quién era el *Chuqui Ylla* si, según el mismo Guamán Poma, ambos nombres eran denominativos de estrellas: *"(...) uirgenes que servían al sol y a la luna, estrellas Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla..."* (Guamán Poma, 1980, fol 299 [301]: 272)?

Además, aparecen no sólo como nombres emparejados, sino intercambiables, pues en otro capítulo de la misma crónica podemos comparar la versión española y "kichwa" de una "*ordenanza*" del Inca: " *Yten: Mandamos en este nuestro reyno que nenguna persona blasfemie al sol mi padre y a la luna mi madre y a las estrellas y al l***uzero Chasca Cuyllor,** *uaca billcaconas y a los dioses guacas y que no me blasfemie a mí mismo, Yenga, y a la coya. Decía ací: "Ama ñucaconquicho yntiman quillaman* **chuqui ylla** *uaca uillcaconaman ñoca yncayquitapas coyatauanpas...."* (ibid., fol. 185 [187]: 161 - énfasis de MZ). Este intercambio se comprueba también en los dibujos de las llamadas "*armas propias*" de los incas y de sus "*ídolos*", comparando los nombres en dichos dibujos con los que aparecen en los respectivos comentarios. En el dibujo de las "*armas propias*" (ibid., fol. 79: 62), al lado del Sol, de la Luna y de *Wana Kawri,* aparece una estrella llamada *Choqui ylla uillca,* pero en el texto de la página adyacente (ibid. fol 80: 63) se mencionan el Sol, la Luna, *Wana Kawri* y el "Lucero". En el dibujo de los "*ídolos*" (ibid., fol. 264 [266]: 238) aparecen las tres primeras divinidades enumeradas y una estrella, a la cual, en el texto, parecen corresponder los nombres de *"Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla"* (ibid., fol. 265 [267]: 239).

Resumiendo, de los datos presentados, constatamos lo siguiente:

1. *Chasca Cuyllor* es nombre del Lucero de la Mañana (Venus como estrella matutina);
2. *Chuqui illa* es nombre específico del Trueno;
3. Tanto *Choque Ylla* como *Chasca Coyllur* son también considerados de "estrellas" y/o "lucero".

Tomando en cuenta que estos nombres aparecen frecuentemente juntos y además son intercambiables, considero que deben referirse al mismo astro, es decir Venus, en sus dos aspectos: Lucero de la Mañana y Lucero de la Noche. Si *Chasca Coyllur* es el Lucero de la Mañana, entonces es de suponer que *Chuqui Ylla* designa al Lucero de la Tarde. Un apoyo para esta última asociación viene del fragmento citado de la "*Relación de las Guacas..*", donde se menciona una fuente en la cual "*decían los sa-*

cerdotes de chucuilla que se bañaua el Trueno." (Rowe, 1979: 26). Como demostraron R.T. Zuidema y G. Urton, el concepto de "bañarse" está generalmente asociado a la puesta de un astro (Zuidema, Urton, 1976, pass.); recordemos a propósito que el Lucero de la Tarde es precisamente el que sigue al Sol y se pone tras de él, lo que coincidiría perfectamente con la asociación que acabo de proponer.

Sin embargo, habría que explicar una aparente contradicción, puesto que en su relato Cobo menciona que el Trueno es un "*hombre formado de estrellas*", es decir una constelación (?), mientras que de la demostración que acabo de presentar resultaría que se trata de un solo astro, Venus. Por falta de documentos más detallados referentes al "mapa celeste" de los incas, no es posible presentar una identificación definitiva, pero a título tentativo, me permitiré formular la hipótesis de trabajo siguiente:

- Polo de Ondegardo dice que que el Trueno estaba representado como un hondero (Polo, I: 208), lo repite Cobo, añadiendo que era este personaje "*vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor de relámpago cuando se revolvía para tirar la honda...*" (Cobo 1956, II p., Lib. XIII, Cap. VII: 160). Lo que falta en esta descripción es el proyectil lanzado con la honda. Indiquemos a propósito que el Lucero de la Tarde podría perfectamente representar a un proyectil ya que se mueve a través de las constelaciones y además, realiza un movimiento similar a una "caída" desde lo alto, puesto que se pone tras el Sol, desapareciendo debajo del horizonte. Otro argumento a favor de la identificación de *Chuqui illa* con el supuesto proyectil de la honda del Señor del Trueno sería la traducción de este nombre como "*la luz movediza que caza*" (Szemiñski, información personal).

Quedaría por explicar un asunto de particular importancia: si *Chuqui illa* representaba al Lucero de la Noche y su templo era el de Pucamarca (Rowe 1979: 26); ¿dónde se encontraba la representación y el lugar de culto del otro aspecto, *Chasca coyllor*, "Lucero de la Mañana"? Este es un problema muy complicado porque, aparte de un dato muy poco preciso, carecemos de información acerca de la existencia de una representación específica de *Chasca Coyllor*. Sólo dos autores relativamente tardíos, el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala mencionan un templo especial del Lucero y de las "estrellas" que ocuparía uno de los aposentos en el recinto de *Qurikancha* (Garcilaso 1963, I p., Libro II, Cap. XXI: 72) o estaría ubicado en algún otro lugar de la ciudad (Guamán Poma 1980, fol. 263 [265]: 236).

Hay también una interpretación alternativa a la anterior: considerando la estrecha asociación y el intercambio de nombres entre, de un lado, los dos aspectos del Trueno, *Inti illapa* y *Chuqui illa* y de otro, de dos nombres atribuidos al Lucero, es decir *Chasca Coyllor* y (otra vez) *Chuqui illa*, la asociación resultante podría ser la siguiente:

- Una pareja de divinidades asociadas, constituida por *Chuqui illa*, Lucero de la noche y a la vez el Trueno del mismo nombre;
- Y de otra pareja, *Inti - illapa* y *Chasca Coyllur*. En tal caso el aspecto de Venus como "Lucero de la Mañana" sería asociado al "*Int illapa*", el "Trueno del Sol".

Evidentemente, esta parte del análisis es sólo una hipótesis de trabajo, en cambio considero que la primera, es decir la identificación de *Chuqui illa* con Venus, parece tener un buen apoyo en las fuentes a disposición. Pero: ¿qué forma tenían las representaciones de *Chuqui illa* e *Inti illapa*?[57] Este problema se discutirá en el apartado que sigue.

1.3.4.2. Pasemos entonces al análisis de los datos acerca de las principales representaciones o figuras del Trueno veneradas por los incas.

La primera en orden de aparición en la "*Relación de las guacas...*" es "*... un idolo de oro maciço llamado inti illapa, que quiere decir trueno del sol; el cual estaua puesto en una ricas andas de oro. Hiçolo inca yupanqui, y tomolo por Guauque, o hermano: tenía casa en el barrio de Totocache, y hacíanle gran veneración. y en la misma casa, o templo estaua el cuerpo del dicho inca yupanqui. Hacían a este idolo mui ordinario sacrificio de niños, y de todo lo demas, rogandole se conseruasen las fuerças del inca, y no se disminuyese su imperio.*" (Rowe, 1979: 16, Ch-2:3).

Según Cobo, esta representación llamada *Inti illapa* era idéntica al "ídolo wawqi" de *Pachakuti Inka Yupanki*, que le acompañaba en la guerra: "*Tenía también el trueno templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachakuti en honor del trueno, y la llamó Intiillapa; a la cual tomó por hermano y mientras vivió la trajo consigo en la guerra*" (Cobo 1956, II p. Lib. XIII, Cap. VII: 160). Pero parece que la información de Cobo no es exacta: aparentemente *Inti illapa* no fue ni la representación del Trueno que el Inca llevaba consigo a la guerra ni la que se sacaba a la plaza principal de Cusco con motivo de las fiestas, junto con las del "Hacedor" y del Sol.

De todas maneras *Inti illapa*, aparece íntimamente asociado a la momia de *Pachakuti Inka Yupanki*, guardada en el barrio de *Totocache*, es entonces posible que hubiera sido elaborada ya después de la muerte del soberano, sirviendo de objeto de culto en el templo.

El Trueno era también designado con otro nombre, *Chuquilla* (*Chuqui illa*), el cual tenía aparentemente otra forma y lugares de culto distintos de los de *Inti illapa*, al menos así lo testimonia la *Relación de las Guacas*: " *Pucamarca, templo en el cual estaba un idolo del Trueno llamado chucuylla*" (Rowe, 1979: 22, Ch-5:2) y una fuente llamada *Aucaypata* [*paccha*] donde "*decían los sacerdotes de chucuilla que se bañaba el trueno"* (ibid.: 26, Ch-8:3). Aparte del nombre, la "*Relación...*" no ofrece ningún detalle acerca del aspecto de este "ídolo del Trueno", pero Molina "El Cuzqueño" proporciona la descripción siguiente: " *(..) ydolo llamado Chuqui ylla yllapa que era la huaca del relámpago y trueno y rayo, la qual huaca hera de forma de persona aunque, no le uían el rostro. De a más tenía vn llayto de oro y orejeras de oro y medalla de oro, llamada canipo, y la rropa doblada allí junto ...*" (Molina "El Cuzqueño 1916: 26 - 27) . Este cronista afirma repetidamente que fue *Chuqui ylla yllapa* la figura que se sacaba junto con las del Hacedor y del Sol en la plaza de *Aukaypata* (ibid.: 26 y ss) mientras Sarmiento afirma que este era el "*idolo de la guerra*" de *Pachakuti Inka Yupanki* (Sarmiento, 1906, Cap. 31: 69).

1.3.4.3. En la *Relación de las Guacas* se mencionan otras "wakas", asociados a los diversos fenómenos relacionados con el Señor del Trueno:

1 "(Ch-1:4) *Cirocaya, cueva dedonde sale el graniço"* (Rowe, 1979: 14)
2 "Ch-4: 8) *cerro chuquipalta, junto a la fortaleça, donde eran puestas tres piedras en representación de Pachayachachic, intiillapa y Punchau"* (ibid. :16);
3 "(Ch-6:4) (....) *Guayra y estaua en la puerta de Cajana; en ella se hacia sacrificio al viento para que no les hiciese daño (...)*" (ibid.: 22);
4 "(An-8:10)*...Picas, era una pedreçuela pequeña que estaua en un cerro encima de larapa, a la cual tenían por abogada contra el graniço;..*" (ibid. 38);
5 "(Co-1:8) *Guayra, es una quebrada de la angostura, a donde contauan que se metía el viento, hacianle sacrificios cuando soplauan recios vientos*" (ibid. :40).

Añadiendo a éstos los tres anteriormente mencionados, es decir :

6 Ch-2:3 "*inti illapa*";
7 Ch-5:2 "chuquilla";
8 Ch-8-3 "*fuente aucaypata*".

En total llegamos al número de ocho "wakas" relacionados explicitamente con el Trueno o una de sus manifestaciones. Notemos que la distrubución de estas "wakas" no es uniforme en la geografía sagrada del Cuzco: seis de ellos se concentran en Chinchaysuyu; en Antisuyu y Collasuyu contamos uno por cada (en total dos),y ninguna "waka" del Trueno

aparece en Cuntisuyu. Volveré más tarde a este asunto de la distribución espacial o, mejor dicho, socio-espacial de las "wakas".

En las cinco primeras de estas "wakas" no hubo aparentemente figuras específicas del Trueno, aparte una de las tres piedras en el "*cerro chuquipalta*". Queda entonces para considerar el asunto de estas representaciones, que se mencionan en las crónicas, pero no han sido constatadas en la "*Relación de las guacas...*". Entre ellas destaca la "waka" *Cacha* o *Caccha* el "*ídolo de la batalla*" de *Pachakuti Inka Yupanki:* "*(...) hizo un ídolo pequeño que un hombre lo llevase en las manos sin pena el cual ídolo era de oro hecho para en que ellos adorasen mediante que la guerra durase y ellos en ella anduviesen al cual ídolo adoraban como al Dios de las batallas e llamáronle Cacha el cual ídolo dío e hizo merced a un deudo suyo el más cercano e propincuo a él para que mediante la guerra tuviese cargo de le llevar a cuestas...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XVIII: 88). Como explico en detalle en el capítulo III, Betanzos parece no haber tenido noticia de la existencia de los "*ídolos guaoqui*" de los incas. El nombre del "ídolo" *Cacha* o *Caccha* es aparentemente una versión de *Kakcha*, que significa en aymara simplemente "Trueno"; entonces se revela difícil, dada la generalización, establecer por vía lingüística una identificación exclusiva con una de las figuras ya mencionadas (de *Inti illapa* y *Chuqui Ylla*) . El problema se vuelve aún más enredado al considerar un fragmento de la crónica de Sarmiento, donde el "*ídolo guaoqui*" de *Inka Yupanki* aparece con el nombre de *Chuquiylla*: "*Y al otro llamó Chuquiylla, que representase el relampago (...) El cual idolo tomó Inga Yupangui por idolo guaoqui, porque decía que se habían topado y hablado en un despoblado y que le había dado una culebra con dos cabezas, para que trajese siempre consigo, diciendo, que mientras la trajese no le sucedera cosa siniestra en sus negocios.*" (Sarmiento, 1906, Cap. 31: 69).

1.2.4.4. Resumiendo los datos expuestos hasta el momento, resultaría que existieron en el Cuzco por lo menos dos y, posiblemente hasta tres, figuras del Trueno asociadas con *Pachakuti Inka Yupanki*[58]:

- Una, llamada *Inti illapa,* sería la guardada en el templo de Totocache (Ch-2:3) junto con la momia de este Inca (Rowe, 1979: 16). Este sería el "wawqi" del Inca, descrito por Sarmiento: "(...) *Indi illapa; era de oro y muy grande, el cual en pedazos fué llevado a Caxamarca. Halló el dicho el licenciado Polo, casa, heredades, criados y mujeres deste ídolo guaoqui.*" (Sarmiento, 1906, Cap.47: 94). Szemiñski interpreta este nombre de la manera siguiente "*Inti Illapa tiene que ser un rayo del sol, pero no rayo solar, ya que este se llama intip wach' in. Este es un Rayo Solar, uno de los que matan, dan po-*

der." (Szemiñski, información personal). Sería entonces esta la principal y más prestigiosa representación del Trueno. Esto se ve confirmado por el hecho que cuando en las fuentes citadas se menciona el Trueno como integrante de la "tríada" con el Sol y el Hacedor, se suele usar precisamente el nombre de "*Inti illapa*", como por ejemplo en este fragmento de la *"Relación de las Guacas..."*: *"en representación de Pachayachachic, intiillapa y Punchau"* (Rowe, 1979: 16). Sin embargo, en otro lugar de su crónica, Sarmiento atribuye la figura del "wawqi" de *Pachakuti Inka Yupanki* el nombre de *Chuqui ylla,* sugeriendo además que era ésta una "*culebra de dos cabezas*" (Sarmiento 1906, Cap. 31: 69).

- La segunda representación del Trueno, era la denominada *Chuqui illa*, guardada en otro templo, el de *Pucamarca* (Rowe 1979: 16, Ch-5:2). Como demostré más atrás, *Chuqui illa* estaría asociado a Venus en su aspecto de "Lucero de la Noche", al cielo nocturno, lo que establecería otra diferencia respecto a *Inti illapa* que ya por medio del nombre parece relacionada con el Sol. En cuanto al aspecto físico de *Chuqui illa* notemos una significativa discrepancia entre de un lado Molina "El Cuzqueño", según el cual esta "waka" hubiera tenido un aspecto antropomorfo y, por el otro lado Sarmiento de Gamboa, según el cual se trataría de una "*culebra de dos cabezas*". Además, Molina "El Cuzqueño" sostiene que era estaz la "waka" del Trueno (y no *Inti illapa*) que se sacaba a la plaza de *Aukaypata* con motivo de las fiestas (Molina "El Cuzqueño", 1916: pass).
- Queda para considerar la tercera representación del Trueno, llamada por Betanzos *Cacha,* el "ídolo de la batalla" de *Pachakuti Inka Yupanki.* ¿Era *Cacha* idéntico a *Chuqui illa* o a *Inti illapa*? ¿O fue esta una representación independiente de las anteriores? El problema es difícil de resolver, porque por otro lado Betanzos no menciona ni a *Chuqui illa* ni a *Inti illapa*, entonces la solución que propongo es evidentemente hipotética:
- Sarmiento dice que la figura de *Inti illapa* era "*muy grande*" y que fue llevada "*en pedazos*"[59] a Cajamarca como parte del rescate de *Ataw Wallpa*. Si el cronista no se ha equivocado de figura y no ha confundido una representación en oro de *Pachakuti Inka Yupanki*[60] con la figura de *Inti illapa*, entonces esta última no hubiera podido ser la misma que la figura llamada *Cacha* por la simple cuestión de tamaño: Betanzos subraya repetidamente que el *Cacha* era pequeño "*(...) hizo un ídolo pequeño que un hombre lo llevase en las manos sin pena*" (Betanzos 1987, I p. Cap.XVIII: 88).

- En cambio, existen similitudes "funcionales" entre *Cacha* y la figura de *Chuqui illa*: en ambos casos se trata de representaciones elaboradas especialmente para ser llevadas a la guerra. Además, comparando los testimonios de Molina "El Cuzqueño" y Betanzos *Chuqui ylla yllapa* y *Cacha,* parecen ambas haber sido representaciones antropomorfas[61]. Sin embargo, hay que notar que según Sarmiento *Chuqui illa* era aparentemente "*una culebra de dos cabezas*" (Sarmiento, loc. cit.).

Sin poder dar una respuesta definitiva al problema, especialmente por causa de la poca precisión de los datos a disposición, considero posible que la figura llamada *Cacha* por Betanzos sea idéntica a la denominada *Chuqui illa* en otras fuentes (especialmente por Molina "El Cuzqueño" y la "*Relación de las guacas* ...").

En las fuentes aparecen también mencionadas otras figuras de culto, asociadas al Trueno, como el "*Catu illa*", la tercera representación del Trueno, citada por Polo de Ondegardo (Polo 1906: 208), pero carecemos de datos acerca de su aparencia y forma de culto. Molina habla también de una tabla de cristal, que, como presento más abajo, podría también ser considerada de "illa" (o amuleto) enviado por el Trueno[62]. Finalmente, hay que subrayar que tanto las momias de los Incas difuntos, como la figuras de sus "wawqi" o "hermanos divinos" eran también consideradas de manifestaciones particulares del Señor del Trueno; este problema es debatido en el Cap. III del presente estudio.

Volviendo a las dos (o tres) representaciones principales del Trueno, observamos que éstas aparecen en las diversas ceremonias religiosas, llevadas a cabo en la plaza de *Aukaypata,* al lado de las "wakas" del Hacedor y del Sol. La identificación de los integrantes de esta "tríada" principal" presenta ciertos problemas, al comparar los datos de Molina con los de la "*Relación de las Huacas...*". Mientras que el "*Hacedor*" y el "*Sol*" pueden sin problema identificarse con "*Viracocha Pachayachachi*" ("*uiracocha*") y "*Punchau*" (o "*Apupunchau*"), respectivamente, pues aparecen en ambas fuentes mencionadas[63], hay una discrepancia en cuanto a la figura del Trueno que acompañaba a las dos primeras. Molina "el Cuzqueño" dice repetidamente que era *Chuqui illa,* mientras que tanto de la "*Relación de las huacas...*", como de otros datos de la crónica de Cobo resultaría que debería ser más bien *Inti illapa,* la "waka" principal del Trueno[64]. De todas maneras se nota una estrecha relación a nivel ritual entre todos los integrantes del conjunto "*Hacedor, Sol y Trueno*". Dicha relación se manifestaba tanto en la simultánea presencia de las representaciones de estas tres "wakas" en la mayoría de las ceremonias públicas llevadas a cabo en la plaza de *Awkaypata* como en las ofrendas "comunes", que se

realizaban ante las mismas estatuas en el templo de *Qurikancha* (Molina, 1916: 25-26), a saber:

- El inicio del peregrinaje de los sacerdotes "*tarpuntaes*" a Vilcanota, dentro del cuadro de la fiesta de Inti Raymi;
- En la ceremonia de "sitwa", durante el mes de *Coya raymi;*
- En la de "warachiku", en el mes de *Capac Raymi;*
- En las festividades organizadas a comienzos y a mediados del mes siguiente de *Camay Quilla;*
- Durante la fiesta de "aymoray" (Ziólkowski 1987, 1988: pass.)

1.3.4.5. Hacienda del Trueno

Como en el caso de la figura del "Hacedor", se mencionan tierras, rebaños, "yanas" y "akllas" del Trueno (Sarmiento 1906, Cap.47: 94) aunque no hay mayor información acerca de la distribución espacial de esta hacienda. Al menos parte de estas propiedades deberían encontrarse en las cercanías del Cuzco, al juzgar por el ya señalado hecho que eran los cuzqueños quienes traían la cosecha de la chacra del Trueno durante la fiesta de "aymoray" (Molina "El Cuzqueño", 1916: 86). Pero, como expuse en los párrafos anteriores, las figuras (y templos) del Trueno eran por lo menos dos: ¿estaba de similar manera dividida la "hacienda" del Trueno? Por falta de evidencias en los datos a disposición, la respuesta puede ser solo tentativa: es probable que existió una división de propiedades entre *Inti illapa* y *Chuqui illa.*

Este primero, por estar íntimamente asociado a la momia de *Pachakuti Inka Yupanki,* parece haber gozado de los bienes de la llamada "panaka" de este Inca y así habría que interpretar la información de Sarmiento, quien menciona el descubrimiento, por parte del licenciado Polo de Ondegardo, de la *"casa, heredades, criados y mujeres deste ídolo guaoqui.*" (Sarmiento, 1906, Cap.47: 94).

Chuqui illa podría haber tenido unas pertenencias propias, independientes de las de *Inti illapa*: al menos disponía de una "morada" o templo propio (Rowe, loc. cit.).

1.3.4.6. Los sacerdotes del Trueno

La principal pregunta referente a los sacerdotes del Trueno se enuncia como: ¿la división señalada anteriormente significaba también la existencia de dos (por lo menos) cuerpos sacerdotales, uno de *Inti illa-*

pa y otro de *Chuqui illa*? Aparentemente sí, aunque de nuevo los datos al respecto son pocos y, además, un tanto confusos.

Primero, tomando en cuenta lo que se ha dicho más atrás, parecería probable que el culto de *Inti illapa* estuviera a cargo de la "panaka" de *Pachakuti Inka Yupanki.* Es decir, hubieran sido los descendientes de este Inca, organizados en el *Hatun ayllu (o Iñaca panaca)*, quienes organizarían y dirigirían el culto en cuestión, de una manera independiente de las actividades estatales. Pero *Inti illapa* aparece incluido en el segundo "ceque" de Chinchaysuyu que "*se decía, Payan; en el cual hauía ocho Guacas del Ayllo, y familia de Vicaquirao.*" (Rowe 1979: 16). El ayllu *Vicaquirao* estaba asociado a *Inca Roca,* el primer Inca de la llamada dinastía de *Hanan* Cusco; según la lista tradicional, sería éste el sexto de los soberanos Incas, en posición genealógica de bisabuelo de *Pachakuti Inka Yupanki*. ¿Cómo conciliar consigo estas dos afiliaciones sociales tan distintas de los supuestos sacerdotes de *Inti illapa*?[65]

En cambio, si aceptamos la identificación (tentativa) de *Chuqui illa* con la figura de *Caccha* (o *Cacha*), de la cual habla Betanzos, la identificación de los sacerdotes de esta "wakas" parece más evidente. Primero, *Chucuylla* tenía su templo llamado *Pucamarca* ubicado como segunda "waka" del quinto "ceque" de Chinchaysuyu. Este "ceque" no tiene una atribución social explícita, pero se nota una clara asociación con la familia de *Iñacca panaca* de *Pachakuti Inka Yupanki,* puesto que la "waka" vecina (primero en este "ceque") era "*cusicancha, era el lugar donde nacio inca yupanqui (...) y por esta raçon ofrecían alli los del Ayllo inacapanaca.*" (Rowe 1979: 20, Ch-5:1). Esta identidad social de los sacerdotes de *Cacha* (*Chucuylla*) se ve confirmada independientemente por Betanzos, quien sostiene que esta función aparentemente siempre había recaído en manos de los integrantes de la "panaka" de *Pachakuti Inka Yupanki*[66].

Notemos que en la "*Relación de las Guacas* ..." se habla de "*los sacerdotes de chuquilla*", en plural y no en singular (Rowe 1979: 26, Ch-8:3), lo que supone la existencia de un grupo de funcionarios de esta "waka": ¿entraban en este número los "*camasca*" mencionados por Molina como curanderos y adivinos considerados por "elegidos" por recibir sus dones de parte del Trueno[67]? ¿Existió también un sacerdocio imperial del Trueno en los centros provinciales? Y ¿cuál era la posición de los sacerdotes cuzqueños de *Inti illapa* y/o *Chuqi illa* frente a los sacerdotes de las "wakas" no-incas del Trueno, como por ejemplo *Apocatequil*?

1.3.5. Wana Kawri

Hablando de las "wakas" veneradas por los incas en el Cuzco, no es posible hacer omisión de *Wana Kawri* (*Huanacauri, Guanacaure*): "(Co-6: 7) *la sétima se llamaua, Huanacauri; la qual era de las más principales adoratorios de todo el Reyno; el más antiguo que tenían los incas después de la ventana (cueva) de Pacaritampu, y donde más sacrificios se hicieron, esta es un cerro que dista del Cusco como dos leguas y media por este camino en que vamos de collasuyu: en cual dicen que uno de los hermanos del primer inca se voluio piedra por raçones que ellos dan: y tenían guardada la dicha piedra, la qual era mediana, sin figura, y algo ahusada. [...]*" (Rowe, 1979: 46). El hermano convertido en piedra era, según la mayoría de las fuentes, *Ayar Uchu,* y la razón esgrimida fue la de constituir para sus hermanos (y su descendientes) no sólo un objeto de culto sino, especialmente, un medio de comunicación con "su padre, el Sol"[68]. El problema de las relaciones de *Ayar Uchu/Wana Kawri* con sus hermanos se discute en el capítulo III del presente estudio, aqui quisiera centrarme en las propiedades de esta "waka" y sus diversas funciones y atribuciones en el ritual religioso inca. J. Szemiñski, en su estudio basado principalmente en la crónica de Guamán Poma de Ayala, resume de la manera siguiente las caracteristicas de esta "waka":

"*Los datos de la Nueva Crónica presentan a Wana Kawri como:*

1. *Waka central de hurin paa, igual en posición al sol en hanan paèa. Siendo un waka tiene posición menos fuerte que el Inti, pero en el mundo hurin es más importante que Paa Kamaq o Titi Qaqa.*
2. *Antepasado de los reyes del Qusqu en este mundo, kay pacha, identificado con cada rey a través de su título del Inka Wana Kawri. Ambos,- el rey y el Inca tienen akllas de la misma edad.*
3. *El arco iris, y por tanto Amaru. Según datos de la crónica el "amaru" es padre de Manqu Qapaq.*
4. *Uno o más cerros, Wana Kawri Urqu.*
5. *Divinidad del mundo hurin presente al lado del Inti en Quri kancha."* (Szemiñski, 1992: 49).

Entre los aspectos de *Wana Kawri* enumerados por Szemiñski (y sin negar la existencia de cierta componente "telúrica" de esta "waka") habría que resaltar su estrecha relación con Inti, el Sol. Esta relación tiene su base en el mito dinástico, según el cual *Ayar Uchu* realizó un vuelo al cielo "*donde el sol estaba*", para obtener y comunicar la voluntad de la divinidad a los hermanos Ayar restantes (Betanzos 1987, I.p, Cap. IV: 19). Por el otro lado, como advirtió Szemiñski, *Wana Kawri* está relacionado por su nombre propio (y algunos elementos que se presentarán más aba-

jo) con el Arco Iris y el *Amaru*, es decir con la divinidad del Trueno, en su aspecto progenitor pero también "intermediario". Estos aspectos evidentemente polifacéticos de *Wana Kawri* tienen su explicación en otra versión del mito dinástico, según la cual *Wana Kawri* representa la unión de dos "wakas" antagonistas, el hermano *Ayarcache* ("hijo del sol", al igual que todos los hermanos Ayar) y una "waka" lugareña: "*llegaron al cerro que agora llaman Huanacauri y vieron un Arco del Cielo, que hera tiempo de aguas, y le vn pie estaua fixado en el cerro (...) y viniendo caminando hacia el cerro, de lejos vieron vna huaca, bulto de persona, que estaua asentado, y el arco llegaua a los pies de la huaca...*" (Murúa 1962, I p. Cap. 2: 23). Era ésta la "waka" del pueblo de Saño. *Ayarcache* se sentó sobre él y quedó pegado "*y ansí quedó Ayarcache hecho piedra y le pusieron por nombre Guanacauri...*" (ibid.).

Recordemos también que, como resulta de toda la información disponible, *Wana Kawri* fue la primera "waka" Inca en la región de Cuzco (dejemos por el momento aparte el "*pajaro hindi*"[69]) y, por consiguiente, el principal objeto del culto dinástico, hasta la instalación de otras wakas. En los capítulos que siguen se analizará precisamente este proceso de cambio en las atribuciones de *Wana Kawri* (y de parte de sus "prerrogativas") en efecto del proceso de evolución socio-religiosa del *Tawantinsuyu.*

1.3.5.1. Volvemos a la interesante relación entre *Wana Kawri,* el Sol, y *Wiraqucha,* relación que llega hasta la confusión, como se nota en algunos episodios bien significativos. Aparte del mito dinástico citado más arriba, las informaciones acerca de este carácter "multifacético" de *Wana Kawri* aparecen en un relato referente a la campaña norteña de *Wayna Qhapaq*[70]. Según Murúa, *Wayna Qhapaq,* al prepararse para la expedición contra los cayambis y otras etnias norteñas, organizó los contingentes de los orejones cuzqueños: "*de los hurincuzcos hizo capitán a Mihi, y de los anancuzcos fué capitán Auqui Toma, su hermano de Huayna Capac.*" (Murúa 1962, I p., cap. 30: 79)[71]. El Inca llevó también consigo a la "waka" de *Wana Kawri* y la puso en un templo en Tomebamba (ibid. Cap. 31: 81). Pero cuando el capitán *Mihi* entró en el templo para llevarse la figura y regresar con ella a Cuzco[72] se está diciendo repetidamente que esta era "*la figura del sol, pues en su guarda y defensa venimos del Cusco*" (ibid.: cap. 34: 91 y ss.). Por su parte, Don Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, refiriéndose al mismo episodio, especifica claramente que se trataba de la figura de *Wana Kawri:* "*Al fin el ynga con toda esta gente comiença a combatir sin dar agradeçimientos a su general Mihicnaca Mayta y a los orejones, los quales, de puro enojo, desampara al ynga y*

toma la estatua de Guanacaori y viene marchando hazia el Cusco." (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 35-35v: 252). Recordemos a propósito que no hay mención alguna de la presencia de la figura de *Punchaw,* ni de otra "waka" cuzqueña en Tomebamba[73], mientras que la presencia de *Wana Kawri* en Quito está también reconfirmada por la "*Relación de la Guacas*": "*lleuauan este idolo a la guerra mui de ordinario, particularmente quando yua el Rey en persona: y Guayna capa lo lleuo a Quito, de donde lo tornaron a traer con su cuerpo. Porque tenían entendido los incas que hauia sido gran parte en sus vitorias.*" (Rowe 1979: 46, Co-6:7).

Finalmente, una asociación en el sentido inverso, es decir del Sol con *Wana Kawri,* hecha por Guamán Poma de Ayala en la descripción y presentación gráfica de la captura de *Tupaq Amaru* por los españoles. En el dibujo que representa a esta causa el Inca es llevado preso, junto con una figura llamada "*Uana Cauri*" por encima de la cual aparece una representación solar[74]. Pero de los relatos de los testigos oculares de los hechos es evidente que la "waka" que ha sido tomado por los españoles en Vilcabamba no fue el *Wana Kawri* sino la estatua de *Punchaw*[75].

Wana Kawri aparece relacionado no solo con el Sol sino también con "*el Haçedor*" (es decir con *Wiraqucha*), como se deduce de la siguiente descripción de los ayunos realizados por *Waskar Inka* en un momento decisivo de su conflicto con *Ataw Wallpa:* "*Y hauiendo consultado sobre ello a los sacerdotes, quiso (Huascar) él mismo hacer el ayuno, y para este efecto salió del Cusco y se fué a Huana Cauri a ello, y allí estubo algunos días, entendiendo con sus priuados y queridos en aplacar al haçedor...*" (Murúa 1962, I p., Cap. 53: 155).

En los capítulos que siguen (y especialmente en el Cap. VII) intentaré presentar una explicación para estas aparentes contradicciones en los nombres y atributos de las divinidades evocadas en los casos discutidos más arriba.

1.3.5.2. En cuanto al aspecto ritual, *Wana Kawri* era especialmente reverenciado con motivo de las siguientes fiestas:

- el primer día de fiesta de *Inti Raymi,*
- en la fiesta de "sitwa". Esta fue aparentemente la única con motivo de la cual se llevaba la estatua de *Wana Kawri* a Cuzco,
- durante el mes de Ayarmaca,
- en la ceremonia de "warachiku" durante el mes (y festividades) de *Qhapaq Raymi,*
- durante la cosecha ritual en el mes de "*ayriguay*" o "*hatun cuzqui*" (Ziólkowski, 1987, 1988: pass.).

Aparte de esto, el cerro de *Wana Kawri* se presenta como un lugar particularmente relacionado con las ofrendas humanas de la "*capac cocha*", como se constata en la crónica de Cieza de León (Cieza 1986 II p. Cap. XXVIII: 83).

La *"Relación de las Guacas..."* menciona a ciertas "waka", asociadas a *Wana Kawri,* generalmente por vía de similitud de nombres:

- Ch-5:7 *"chacaguanacauri; la cual es un cerrillo que esta camino de yucay; a donde yuan los mancebos que se armauan orejones para cierta paja que lleuauan en las lanças.*" (Rowe 1979: 22);
- Ch-9:6 Apuyauira, *"donde se convirtieron en piedra unos que salieron de Huanacauri*" (ibid.: 28);
- An-4:7 "*una piedra llamada Maychaguanacauri, hecha a manera del cerro de Huanacauri, que se mando poner en este camino de Antisuyu*" (ibid.: 34);
- An-9:5 "*Ataguanacauri, piedras puestas junto a un cerro, era adoratorio antiguo* (ibid.: 38);
- Co-1:6 *Atpitan,* piedras, hijos del cerro de Guanacauri (ibid.: 40)
- Cu-5:5 "*Cumpu guanacauri es un cerro en derecho de choco, encima del cual hauía diez piedras, que tenían creido hauía embiado alli el cerro de Guanacauri*" (ibid.: 54).

Notemos que la existencia de ocho "waka" (añadiendo al mismo Wana Kawri Co-6:7 y su chacra *Mancochunqui*, Ch-8: 2) asociadas directamente a *Wana Kawri* y distribuidas entre los cuatro "suyus", establece otro vector paralelo de esta "waka" con las del "*Hacedor*" y del Sol, puesto que sólo estas tres gozaban de un culto repartido entre las "wakas" de todos los suyus. El Trueno, no obstante su importancia en las creencias y en el ritual, tenía sus "wakas" sólo en tres suyus, mientras que el culto a otras divinidades fue limitado a un solo lugar (puestos aparte las "wakas" relacionados con algunos soberanos).

1.3.5.3. Para toda esta actividad ceremonial y religiosa, *Wana Kawri* disponía de su cuerpo sacerdotal propio, que aparece mencionado en el contexto de algunas fiestas del calendario ritual y muy particularmente en el de las de "sitwa" y de "warachiku" (Molina "El Cuzqueño 1916: 42 y ss; 59-61), o de las ofrendas humanas (Cieza, loc. cit.). Molina menciona a un "sacerdote principal" de esta "waka", diferenciándolo claramente de un grupo de asistentes y (otro?) de "criados": "*los que tenían a cargo la huaca llamada Huanacauri (...) los criados de la dicha huaca juntamente con el saçerdote della ...*" (Molina "El Cuzqueño" 1916: 42). En las ceremonias realizadas en *Guanacauri* se menciona con relativa frecuencia a un grupo de sacerdotes llamados "*los tarpuntaes*" que, una vez

son identificados con el Sol: "*los sacerdotes del sol, llamados tarpuntaes*" (ibid.: 34), otra vez con una función específica, la de alimentar a las *huacas: "los tarpuntaes que heran los que tenían cargo de dar de comer a las huacas."* (ibid.: 27). Esta última función está mencionada en el contexto del peregrinaje que los *tarpuntaes* realizaban con motivo de la fiesta de *Inti Raymi,* desde *Wana Kawri* hasta el templo de Vilcanota (ibid.). Otra actividad importante de los *tarpuntaes* era el ayuno ritual "*tenyan cuidado de ayunar desde que sembrauan el maiz hasta que salía de la tierra como un dedo en alto, y en este tiempo no se juntauan con sus mugeres, y asi mismo ayunauan sus mugeres y hijos destos*" (ibid. 33).

Recapitulando, tenemos entonces a tres grupos de funcionarios religiosos asociados a *Wana Kawri:*

a) "*el sacerdote principal*" de la "waka", siempre mencionado separadamente de otros funcionarios, que fueron
b) "*los que tenían a cargo la huaca*". ¿Eran ellos idénticos a los "criados" de *Guanacauri*?
c) Finalmente, tenemos a los *tarpuntaes*, cuya relación con *Wana Kawri* parece estrecha aunque se diferencian claramente de los funcionarios enumerados en los puntos a y b.

Entonces: ¿quiénes fueron estos funcionarios y de qué grupo de la élite Inca se reclutaban? Empezemos con los *tarpuntaes*. De las referencias citadas más atrás resulta evidente que se trataba de un grupo relativamente numeroso, pues se mencionan sus esposas e hijos. En la lista de los participantes de la ceremonia de "sitwa", aparece en Antisuyu el *Tarpuntay aillu* (ibid.: 39), que podemos con relativa certitud identificar con los "*tarpuntaes*".

Pero datendiendo a la posición de *Wana Kawri* en el sexto ceque de Collasuyu resultaría que esa "waka" debería estar a cargo:

- o de la panaka *Raura panaca ayllu* de *Cinchi roca,* cuyo cuerpo estaba guardado en otra "waka" del mismo "ceque" (Co-6:3) llamado *Acoyguaci,*
- otra posibilidad sería que el culto de *Wana Kawri* estuviera a cargo del ayllu *Apu Mayta* (de *Capac Yupanqui*) al cual pertenecía el "ceque" Co-4 Cayao[76]. Esta última atribución esta basada en el modelo del sistema de "ceques" como "quipu-calendario". R.T. Zuidema, quien presentó este modelo, asocia cada sector de tres ceques (con sus "wakas" respectivos) a una "familia cuzqueña" y, paralelamente, a un mes del calendario ritual (Zuidema, 1982a: pass). La explicación para esta aparente contradicción sería la siguiente: los *tarpuntaes* del Antisuyu podrían estar relacionados con *Wana Kawri* no directamente, sino por intermedio de otra "waka" "afiliada" a este último. En el Antisuyu encontramos a dos

posibles “intermediarios”: *Maychaguanacauri* (Rowe 1979: An-4:7) y *Ataguanacauri* (ibid.: An-9:5). La aceptación de esta hipótesis supondría la identificación de los *tarpuntaes* o con la *Aucaylli panaca* de *Yaguar Guacac* (al cargo de la cual se encontraba *Maychaguanacauri*) o con el *Cari Ayllu* (relacionado con *Atagaunacauri*)[77].

De todas maneras tanto por su ubicación topográfica como por algunas relaciones con personajes concretos, miembros de la aristocracia cuzqueña (que se presentarán más abajo), *Wana Kawri* parece asociado principalmente (aunque no exclusivamente) a los “ *hurincuzcos”.*

Los datos a disposición permiten identificar con relativa certitud tan sólo a dos personas que hubiesen desempeñado en algun momento el cargo de sacerdote principal de *Wana Kawri.* Una de ellas fue aparentemente el varias veces mencionado *Mihi Huacay Mata,* comandante de los “ *hurincuzcos*”. Su función sacerdotal parece bien apoyada por los elementos siguientes:

- Fue el quien sacó la figura llamada “del Sol” (pero, como he demostrado anteriormente se trataba en realidad de *Wana Kawri*) del templo para regresar con ella al Cuzco;
- Recordemos que el Sumo Sacerdote, es decir el sacerdote principal de *Punchaw,* desempañaba también el cargo de “Capitán general”[78]; conforme a la regla de “simetría de espejo” sería entonces lógico que el Capitán de los *“hurincuzcos*” fuese al mismo tiempo sacerdote de la principal “waka” de esta parcialidad.

La segunda persona, que parece haber estado a cargo de esta “waka” fue don *Cristobál Paullu Inca,* al menos durante el período posterior a la derrota de *Manco Inca* en el cerco del Cuzco: *“vuelto de chile Paullu inca le (a guanacaure) hiço casa junto a la suya, y desde entonces se hiço alli la fiesta del Raymi...*” (Rowe, 1979: 46). Esta relación de don Cristobal con la “waka” se discutirá en el capítulo VIII. Por el momento volvamos a un problema más “técnico”: si el Sumo sacerdote (encargado de *Punchaw*) era aparentemente nombrado directamente por el *Sapan Inka,* por la otra parte no se revela aun claro de qué manera era designado el principal sacerdote de *Wana Kawri.* Algunos indicios, que se presentarán más abajo, y especialmente la actitud del ya mencionado *Capitán Mihi,* parecen indicar que fue este un cargo hereditario[79].

1.3.5.4. Tenemos varios datos acerca de la “hacienda” de *Wana Kawri,* es decir de sus tierras (ibid.: 86) y de sus “akllas” (Guamán Poma 1980, fol 301: 272). Una de sus chacras estaba probablemente ubicada en las cercanías inmediatas de *Qurikancha:* “(Ch-8:2) “ *la segunda [guaca] se*

decía Mancochuqui, era una chacara de Huanacauri; y lo que della se cogía le sacrificauan." (Rowe, 1979: 26). No fue ésta, sin duda, la única propiedad de esta "waka", sino la de más prestigio, pues existen también datos acerca de otras pertenencias de *Wana Kawri,* entre otras, de rebaños y "mamacona", fuera de la zona metropolitana[80]. Todo esto lo resume bien Cieza de León: "*Y tenía este ydolo, donde estava el oráculo, sus chacaras, y anaconas y ganados y mamaconsa y çaçerdotes que aprovechavan lo más dello.*" (Cieza, II p. Cap. XXVIII: 84).

1.3.5.5. Resumiendo

Las múltiples características de *Wana Kawri* y sus varios lazos con otras divinidades del Panteón Inca y muy particularmente con el Sol, el "Hacedor" (¿Wiraqucha?) y el Trueno llevan un mensaje bien claro: esta "waka" parece especialmente predestinada para la función de intermediario entre los fundadores de la dinastía inca (y sus descendientes) y varias divinidades localizadas en *distintas secciones de la Pacha (Universo).*

Las fuentes citadas subrayan el hecho que fue ésta una de las dos más antiguas "wakas" de los incas, pero al mismo tiempo se notan pruebas de posibles cambios de sus atribuciones y funciones, especialmente desde la aparición de nuevos objetos de culto, instalados por *Pachakuti Inka Yupanki,* a los que *Wana Kawri* tuvo que ceder parte de sus anteriores prerrogativas e importancia. Este problema, de particular interés para el tema del presente estudio, se discutirá con más detalles en los Capítulos III, VI, VII y VIII.

1.3.6. Mama Quilla - Luna

Las divinidades presentadas más arriba, (o una divinidad multifacética y polifuncional, si aceptamos la hipótesis de A. Demarest) eran exclusivamente masculinas, por eso hay que mencionar ahora el aspecto femenino de *Hanan Pacha*, representado principalmente por la Luna. Según una explicación corriente del dibujo del "Altar mayor de Coricancha", la Luna representa la primera generación de seres creados por *Viracocha Pachayachachi* y es a su vez reconocida como creadora de toda la línea de seres de sexo femenino, paralela a la línea masculina, encabezada por el Sol (Silverblatt, 1987: 41 y ss). La Luna era considerada la mujer del Sol, el principal objeto de su culto era una figura guardada en un aposento especial en el templo de *Qurikancha:*

"Sacauan también vna figura de muger, que era la huaca de la Luna, la cual llamauan Passamama; teníanla a cargo mugeres, y así cuando

salían de la cassa del Sol, donde tenía un aposento para sí, a do agora es el mirador de Santo Domingo, la sacauan ellas en hombros. La raçón porque la tenían a cargo las mujeres: porque deçían hera mujer, como en su figura pareçe." (Molina "El Cuzqueño" 1916: 62)[81]. El carácter principalmente femenino de su culto, presidido por la "Quya", o esposa principal del Inca, se manifestaba también en el hecho de que en el "aposento" de la Luna, ubicado en "Qurikancha" se guardaban las momias (?), o más probablemente, los "bultos[82] de las difuntas Quyas.

Aparte de la representación figurativa del astro y de los "bultos" de las "Quyas", en "Qurikancha" residía una mujer de alta alcuña que era considerada como encarnación de la Luna y esposa del Sol: "*Salía también la muger llamada coya pacsa la cual estaua sacrificada por muger del Sol y esta era hermana, hija del que gouernaua."* (Molina, 1916: 43). No se revela claro, aunque parece probable, que fuera ésta la verdadera "sacerdotisa mayor" de la Luna[83], que desempeñaba, en la rama femenina del culto imperial, un papel parecido al del Sumo Sacerdote de *Punchaw.*

Existía también otro templo de la Luna en Cuzco, en el barrio de Pumap Chupan, donde aparentemente tenían lugar las principales ceremonias de la fiesta lunar de *Citua*, llevada a cabo durante el mes *Coyaraymi*[84]. Sin embargo en este caso no se mencionan ningunas representaciones figurativas que hubiesen sido custodiadas aquí, ni funcionarias del culto especialmente asociadas a este templo.

1.3.6.1. Otra importante representación figurativa de la Luna y también "encarnación viva" de la divinidad, residía en el famoso templo ubicado en la isla Coata, en el lago Titicaca. El cronista agustino Ramos Gavilán dice que fue *Topa Inca Yupanqui* quien señaló la isla como adoratorio de la Luna, mujer del Sol: "*Esta isla dedicó a la luna y allí le hizo altar donde puso un bulto de oro a traza de una Coya, que representaba a la mujer del Sol llamola Coata o Coyata, que es tanto como Reina"* (Ramos Gavilán 1976, I p., Cap. XXVIII: 90). Es posible que la figura adorada en el templo de la isla Coata fuese idéntica a la descrita por Pedro Pizarro:"*En esta laguna ay una ysla que se dize Titicaca, donde tenían por ydolo una muger, de la çinta arriua de oro y de la çinta auaxo de plata, de la estatura de una muger mediana. Esta uide yo que la truxeron dallí, de quien dizen los yndios auía salido el primer señor deste reyno.*" (Pizarro 1986, Cap. 10: 46)[85].

El santuario del Sol se encontraba en la isla vecina y la relación simbólica entre ambas divinidades se vio representada por medio de una serie de ceremonias: "*Habían muchas y muy frecuentes misiones de una isla, a otra, y grandes retornos, fingían los ministros de un templo, y del*

otro, que la Coya mujer del Sol, teniendo las veces de la luna la enviaba sus recados y que el Sol se los retornaba con caricias de recíproca afición, iban y venían brevajes y hacían tiempo para beber a una. Demás de esto para representar las figuras al vivo se componían en cada uno de los adoratorios, un ministro mayor y una Mamacona que hacían los personajes del Sol y de la Luna, cubiertos con láminas de oro el que representaba el Sol, y el de la Luna con sus planchas de plata, brindábanse, regalando la Coya al Sol, pidiéndole tiempo fértil, y apacible y que sustentase en regalada vida al Inca y a los demás (...)" (Ramos Gavilán, loc. cit.).

Pero hubo aparentemente algo más en estas "representaciones" que escandalizó al Padre Ramos Gavilán al punto de llevarlo a lanzar la siguiente vituperante acusación: "*En esta vanidad consumían aquellos bárbaros el tiempo de su mísera y ociosa vida, remantando sus lascivas fiestas y banquetes y* **revolcándose como torpes e inmundos animales,** *en el cieno de sus obsenas costumbres*." (ibid. - énfasis de MZ). La decencia no le permitió al buen Padre extenderse sobre el tema pero su referencia a *"fiestas lascivas"* cuyos participantes "se revolcaban como animales" es una clara alusión a un rito de fecundidad posiblemente asociado a un acto de hierogamia realizado por los representantes de los astros mencionados.

Finalmente, Ramos Gavilán afirma que la Luna, al igual que el Sol, recibía también ofrendas humanas: se sacrificaban para ella algunas de las *acllas* (ibid. Cap. XIX: 65). Este dato aparece también en la relación de Cristobál de Molina "El Cuzqueño" pero en el contexto de la ofrenda de *capacocha* en Cuzco (Molina "El Cuzqueño", 1916:89, 92).

Otro templo probablemente asociado con (o dedicado a) la Luna fue el famoso *Mullucancha* en Tomebamba, donde se guardaba una figura de *Mama Ocllo*, la madre de *Wayna Qhapaq.* Como lo testimonian algunas fuentes, esta *Quya* fue considerada de "otra Luna"; este papel se ve confirmado por la actuación de la figura de *Mama Ocllo* (y de su sacerdotisa) en la resolución del conflicto entre los *Hurin Cuscos* y *Wayna Qhapaq*[86].

La Luna está también citada como divinidad que disponía de tierras propias y de sus *akllakuna*, aunque no se ha logrado identificar precisamente ni el monto de estas propiedades, ni su ubicación exacta en el *Tawantinsuyu*[87].

1.3.6.2 En cuanto al aspecto ritual, las fuentes testimonian que la figura de la Luna era sacada del templo de *Qurikancha* y llevada en procesión a la plaza de *Awkaypata* con motivo de las festividades siguientes:

- *Capac Raymi*, en el mes del mismo nombre,

- la danza de *morourco* que se realizaba a mediados del mes siguiente de *camay quilla* (Molina "El cuzqueño" 1916: 80).

Según Guamán Poma, la Luna era invocada durante la ceremonia de "penitencia" durante este primer (según este cronista) mes del año, *Capac Raimi Camai Quilla* (que correspondería a enero), en una oración en pro del agua (Guamán Poma, 1980, fol. 285: 259). En el texto de la oración mencionada, la Luna aparece como intermediaria (?) entre la gente y *Pacha Camac* (loc. cit.).

Pero la principal fiesta de la Luna caía en el mes de *Coya raymi*, estrechamente relacionado con la fiesta de limpieza ritual, llamada "sitwa": "*Dizese este mes Coya Raymi por la gran fiesta de la luna. Es coya y señora del sol; que quiere decir coya, rreyna, raymi, gran fiesta y pascua, porque de todas las planetas y estrellas del cielo es rreyna, coya, la luna y señora del sol.*" (Guamán Poma, 1980, fol. 253: 227). Sin embargo no menciona en este caso a ninguna procesión con la figura de la Luna, es posible que la principal parte de las ceremonias se llevasen a cabo en el recinto del templo de "Qurikancha", mientras que otra parte de las festividades estaría asociada al templo de la Luna, en *Pumap Chupan*. Según Guamán Poma, en *Pumap Chupan* la *Coya* y las "*hecheseras*" hacían sus "oraciones" a la Luna, pero el cronista no precisa en qué fechas ni con motivo de qué fiesta se llevaban a cabo estos rituales (ibid. fol. 263: 236). Ramos Gavilán es un poco más concreto al respecto, pues da algunos detalles acerca de los cuatro días de festividades "*en honor de la Luna*", mencionando la ceremonia nocturna con *hachos* encendidos, llamada *Pancunco,* asociada aparentemente con la luna nueva. El cronista habla también de los baños rituales que se realizaban por ese entonces en las fuentes. En el contexto de las ceremonias del mes de *Ayamarca*, Ramos Gavilán menciona a una fiesta íntimamente asociada a la Luna, al menos en cuanto a la fecha diaria: "*en este mes cuando la luna ya había cobrado fuerzas y era casi llena hacían una fiesta que era entre ellos muy solemne, llamada ituraime*" (op. cit., I p., Cap. XXIV: 82-83).

Guamán Poma nos informa también de los sacrificios que se hacían a la Luna (y otras divinidades) durante el mes de *Pavcar Varai Quilla* (correspondiente, según este cronista, a febrero), pero sin dar detalles (Guamán Poma, 1980, fol. 239: 213).

Como se ha mencionado anteriormente, la Luna recibía ofrendas humanas dentro del cuadro de la ceremonia de *capacocha,* pero, curiosamente, se estaba por este medio pidiendo la protección de la divinidad no (como se podría suponer) para la *Coya* sino para el Inca: "*se enterrauan los sacrificios para la Luna, rogando que al ynga siempre le diese salud y prosperidad, y que siempre uençiese a sus enemigos.*" (Molina "El

Cuzqueño", 1917: 92). Volveremos más adelante a esta interesante función de la divinidad.

En cambio, no se constata ninguna relación de la Luna con los ritos de pubertad femenina llevados a cabo con motivo de la primera menstruación. Pero es posible que este silencio sea sólo aparente, condicionado por la tantas veces evocada escasez de fuentes.

La importancia de la Luna en el ritual se manifestaba también a lo largo de todo el año a través del calendario ritual, basado en meses lunares sinódicos; como ya se ha subrayado, los novi y plenilunios constituían la principal articulación de varias clases de actividades, especialmente de los sacrificios, como se lo discutirá más abajo.

1.3.6.3. Pero aparte de esto, más algunos datos lexicográficos, es muy poco lo que sabemos acerca del papel de la Luna en las cosmovisiones andinas de la época, por causa del mencionado carácter casi exclusivamente femenino de su culto. Por eso, para dar por lo menos algunas sugerencias, o hipótesis de trabajo, relativas a la supuesta posición de este astro en el Panteón incaico, tendré que recurrir principalmente a algunos datos etnográficos contemporáneos. Pero, como expuse en la Introducción, tal procedimiento lleva consigo cierto riesgo de "sobreinterpretación" y anacronismo. De ahí que las constataciones presentadas más abajo, en forma de puntos, deben ser consideradas, recalco, como sugerencias e hipótesis de trabajo más que como evidencias firmemente establecidas.

1) Los términos referentes a las fases de la Luna parecen aludir a un concepto distinto del europeo, pero posiblemente parecido al que encontró G. Urton en sus ya clásicas investigaciones etnológicas en Misminay[88]. Los términos más frecuentemente citados por los informantes contemporáneos para designar el pleni- y el novilunio son "pura" y "wañu", respectivamente. Otro término comúnmente mencionado es él de "cuscan" o "chaupi", en referencia a la primera o tercera cuadra. Urton observó que sus informantes parecían frustrados por los conceptos europeos del investigador, el cual dibujaba las fases "pura" y "wañu" como separadas y fijas. En realidad, dijo uno de los informantes, "wañu" y "pura" representan dos partes de la Luna, sobrepuestas una sobre la otra. Se puede ver el círculo entero de cualquiera de ellas (por ej., él de "wañu" durante el novilunio) pero la otra rueda entera está siempre presente detrás o dentro de la primera. Para entender mejor el simbolismo de estas fases, hay que analizar más detalladamente los tres principales términos mencionados;

a) Wañu - la mejor traducción de este término es "inanimado" o "sin vida", así "wañu" se refiere a un extremo del par de oposiciones entre animado/inanimado o vida/sin vida. (Urton, 1981: 84). Sin embargo no es esta una alusión a un punto absoluto y estático en la oposición vivo/muerto;
b) Cuscan - este término señala la unión de dos partes iguales. Por ejemplo en la continuidad animado/inanimado, "cuscan" representa un punto donde a una parte animada corresponde otra igual, inanimada. Hay que subrayar que "cuscan" no connota ningún sentido de dirección a futuros cambios. El subsiguiente movimiento puede ordenar cambios en cualquiera (o ninguna) dirección (ibid.). Astronómicamente, "cuscan" corresponde entonces a la primera y tercera cuadra, o sea más o menos al séptimo y al vigésimo primer día de la lunación, respectivamente;
c) Pura - en la secuencia animado/inanimado, "pura" está al extremo opuesto a "wañu", representando lo animado, en relación a varios grados de lo inanimado. Por eso "wañu" constituye el punto de referencia y orientación en el ciclo lunar sinódico (ibid.). Astronómicamente (según los diccionarios antiguos) "pura" o, mejor dicho "pura quilla" corresponde al período entre la luna llena y la tercera cuadra, o sea hasta "cuscan".

El simbolismo de lo inanimado/animado se manifiesta, también en la metáfora biológico/vegetativa, relacionada con el cambio de las fases de la Luna, por ej., varias expresiones denominan las fases de la Luna con términos referentes a las etapas de la vida humana.

2) Lo expuesto anteriormente supone también una relación de varios tipos de procesos vegetativos y sociales con las fases de la Luna. Observamos nitidamente esta asociación en las actividades agrícolas; según Urton, el esquema general de esta conexión sería el siguiente:

- *Wañu – Pura* - Período de Luna creciente. Siembra de aquellas plantas cuyas partes "productivas" crecen sobre la superficie (por ej., maíz, frijoles, trigo);
- *Pura – Wañu* - Luna menguante. Siembra de las plantas cuyas partes "productivas" crecen bajo la superficie (papas, oca, "ullucu").

En cambio, los informantes nunca hicieron referencia a una asociación entre las fases de la Luna y el tiempo de la cosecha (Urton 1981: 85). Parece que en tiempos incaicos funcionaba un concepto parecido, y aun más elaborado y complejo, pues tomaba también en cuenta el movimiento de la Luna, especialmente su pasaje por el cenit (Zuidema, 1981; pass.).

3) La relación entre las fases de la Luna y los ciclos biológicos, principalmente de la fertilidad humana y animal, está muy poco documentada, debido probablemente a la ya mencionada "restricción informativa". Hay sólo noticias acerca de que se invocaba la Luna en el momento del parto (Arriaga, 1968: 214) mientras que una explicación de Guamán Poma parece referirse a una asociación con el ciclo menstrual, pero esta relación no se ve confirmada por el material lexicográfico disponible[89].
4) En cambio, en el ceremonial religioso andino si observamos en varias situaciones el muy importante papel de la Luna. Pero hay que tomar en cuenta el hecho de que una parte de las ceremonias lunares, aquellas que tuvieron una importancia de alcance general, son las que consiguieron transcender la "barrera informativa" impuesta por el carácter principalmente femenino del culto a este astro.

Como todos los meses eran lunares, forzosamente todas las fiestas y ceremonias del ciclo anual tenían que ver con las fases de la luna. Los períodos de novi- y plenilunio (o sea del "wañu" decreciente) eran los considerados como especialmente propicios para las ofrendas y sacrificios. En el escenario de las fiestas, por ej., solares, notamos (a mi parecer) una marcada tendencia en llevar a cabo los principales rituales y/o ofrendas hasta el día 21 ó 22 del mes, o sea hasta el fin del período de *Pura quilla* (luna llena) que acababa con la fase de "Chaupi o cuscan", de equilibrio entre "Pura" y "wañu". En cambio, en el período siguiente (de "wañu" creciente) se evitaban realizar ofrendas o ceremonias. Observamos esta tendencia tanto en las fiestas principalmente lunares de "citua" (sitwa) o "mayocati" (mayuqati), como en las primariamente solares, de Inti Raymi o Capac Raymi (Qhapaq Raymi)[90].

5) Se observaba una actitud parecida en las empresas militares del ejército Inca, lo cual experimentaron los españoles durante el cerco del Cuzco: "*Vuelto Gonzalo Pizarro, y los indios hechos sus sacrificios a la luna nueva, porque en todos los cercos o guerras que hacen tiene por costumbre de todas las lunas nuevas dejar de pelear, y entender en hacer sus sacrificios, y así cuando se levantaron fueron a hacerlos, porque aunque se dice levantar el cerco, entiendese que se apartaban tres o cuatro leguas a sacrificar y reformarse de gente, sacrificaban ovejas y palomas al sol [...]*" (Anónimo 1934: 531). En cambio los plenilunios eran considerados como especialmente propicios para las batallas (ibid.).
6) Los eclipses de la luna, que representaban un crecimiento inesperado y dramático del "wañu", eran muy temidos, acerca de lo que

testimonían varios autores: "*Al eclipse de la luna, viéndola ir negreciendo, decían que enfermaba la luna, y que si acababa de escurecerse, había de morir y caerse del cielo, y cogerlos a todos debajo y matarlos, y que se había de acabar el mundo; por este miedo en empezando a eclipsarse la luna, tocaban trompetas, cornetas, caracoles, atabales y atambores, y cuantos instrumentos podían haber que hiciesen ruido, ataban los perros grandes y chicos, dábanles muchos palos para que ahullasen y llamasen la luna, que por cierta fábula que ellos contaban, decían que la luna era aficionada a los perros, por cierto servicio que le habían hecho, y que oyéndolos llorar, habría lástima de ellos, y recordaría del sueño que la enfermedad le causaba. [...] Mandaban a los muchachos y niños que llorasen y diesen grandes voces y gritos, llamándola Mama Quilla, que es madre luna, rogándole que no se muriese porque no pereciesen todos. Los hombres y las mujeres hacían lo mismo. Había un ruido y una confusión tan grande, que no se puede encarecer. Conforme al eclipse grande, o pequeño, juzgaban que había sido la enfermedad de la luna. Pero si llegaba a ser total, ya no había que juzgar, sino que estaba muerta, y por momentos temían el caer la luna, y el perecer de ellos. Entoncer era más de veras el llorar y plañir, como gente que veía al ojo la muerte de todos, y acabarse el mundo. Cuando veían que la luna iba poco a poco volviendo a cobrar su luz, decían que convalecía de su enfermedad, porque el Pachacamac, que era el sustentador del universo, le había dado salud, y mandádole que no muriese porque no pereciese el mundo; y cuando acababa de estar de todo clara, le daban la norabuena de su salud, y muchas gracias porque no se había caído.*" (Garcilaso 1960, I p, Lib. II, cap. XXIII: 74)[91]. Es interesante constatar que el eclipse de la luna, considerado como anuncio y etapa inicial del fin del mundo, era más temido que los eclipses del sol, pues estos últimos predecían eventos desastrosos, pero de alcance menos "apocalíptico". La posible explicación de esta actitud frente a la "enfermedad" de la Luna podría ser su carácter de "alimentadora universal". Este aspecto funcional de la Luna se manifiesta muy claramente en el simbolismo de la ceremonia funeraria *Purucaya* de *Mama Ocllo*, la *Coya*, explícitamente considerada como "otra Luna"[92].

7) Finalmente, hay que dedicar algunas líneas a las manchas de la luna. Estas características eran interpretadas de varias maneras: una de estas explicaciones establece otra referencia "animal" de la luna (aparte la arriba mencionada - afición a los perros): "*Para las manchas de la luna decían otra fábula más simple que la de los pe-*

rros [...]: dicen que una zorra se enamoró al cielo, y cuando quiso echar mano de ella, la luna se abrazó con la zorra, y la pegó a sí, y que de esto se le hicieron las manchas..." (Garcilaso, loc. cit.).

Sorprende un poco el sexo (femenino) del animal considerado, pues como subraya dos veces Garcilaso, se trataba de una zorra, no de un zorro como se hubiese podido esperar teniendo en cuenta el carácter femenino de la Luna. ¿Sería esta una referencia al aspecto un tanto andrógino de este astro, que se manifiesta a través de algunos datos etnográficos?[93]

8) En algunas ocasiones notamos la estrecha relación de la luna con las aguas terrestres, tanto con los ríos, como con la *Mama Cocha* (Mama Qucha); observamos netamente este lazo en las ceremonias mencionadas de *Citua* (sitwa) y *Mayocati* (mayuqati). Resulta también significativa la ubicación de dos famosos templos de la Luna (aparte de aquel situado dentro del recinto de *Coricancha*) mencionados anteriormente:

- El de la Isla Coata en la laguna del Titicaca, lugar del "nacimiento mítico" de la Luna y de su subida al cielo en compañía de otros astros,
- El segundo templo en el Cuzco, en *Pumap Chupan* cerca de la confluencia de los ríos de Tullumayo y Huatanay, donde se llevaba a cabo la principal parte de la ceremonia de "*mayocati*". En el mismo lugar (quizás dentro del templo de la Luna) se guardaba en un "buhío" especial las cenizas de los sacrificios quemados en el Cuzco a lo largo de todo el año[94].

1.3.6.4. Resumiendo tanto los datos de los cronistas como las evidencias sacadas del material etnográfico contemporáneo, se puede sugerir que la Luna fue considerada como uno de los principales dispensadores de la "energía vital", concepto expresado por la raíz "kama-" y asociados. En este sentido el papel de la Luna pudo hasta superar el del Sol (por lo menos en algunos aspectos), al juzgar por las interpretaciones y reacciones frente a los eclipses de la Luna y del Sol, respectivamente. Sin embargo, no se revela clara la relación exacta entre la Luna y los otros "moradores" del *Hanan Pacha*, dispensadores de la energía vital.

Quisiera presentar al respecto una interpretación tentativa, pero, a mi parecer, bastante probable: la Luna podría desempeñar la función del "recipiente celestial" de energía, o, dicho sea en términos andinos un "*camaquen*" general, la cantidad "disponible" de la energía sujeta a cambios cíclicos definidos por las fases del astro. Esta energía podría manifestarse en varias formas, entre otras como flujo de agua. Por su parte las

divinidades masculinas del *Hanan Pacha* desempeñarían el papel de dispensadores de esta energía acumulada, conforme a sus especializaciones respectivas y al rango relativo, definido por los lazos de parentesco-/jerarquía. En apoyo a esta sugerencia notemos que en la oración citada por Guamán Poma en el contexto del los rituales del mes de febrero, se mencionan la Luna y *Pacha Camac* como proveedores del agua (Guamán Poma, 1980, fol. 285: 259). Posiblemente a tal concepto de dualismo y complementariedad en el proceso de distribución de la energía vital (bajo su forma de agua) alude el conocido poema "kichwa" acerca de la Doncella Celestial, anotado en la crónica de Garcilaso de la Vega[95].

Desgraciadamente no se puede decir mucho más acerca del papel de la Luna, por causa de la ya varias veces mencionada escasez de datos, debido al carácter principalmente femenino (y por lo tanto hermético para los cronistas españoles) del culto; lo que constituyó un obstáculo informativo difícilmente superable. Los datos que se ha presentado son una recopilación de informaciones procedentes de distintas fuentes, a veces difícilmente compatibles entre sí, por lo tanto, como ya lo he mencionado al inicio de este párrafo, la hipótesis que se ha formulado en comienzo acerca de la posible función y significado del culto a la Luna dentro del marco del "culto imperial" inca debe ser considerada como proposición para discutir y estudiar detenidamente, nada más.

Aun así el material presentado comprueba la importancia del aspecto femenino de la religión estatal Inca y, por consiguiente de la rama femenina del sacerdocio imperial. Volveremos a este asunto en el capítulo dedicado a la persona de la "Quya", "esposa principal" del Inca.

1.7. Los oráculos o de la importancia de conversar con los dioses

> *"llegados a Aporima (que quiere dezir el señor que habla), aquí en este Aporima hablaua el demonio con ellos, y aconteçió que delante de un español que Mango Ynga tenía preso quando estaua alçado, que se llamaua Françisco Martín, hizo este Mango Ynga que el demonio le hablase delante deste Françisco Martín, y este dixo auer oydo la boz del demonio que rrespondía a Mango Ynga a lo que le preguntaua, y (Mango Ynga) le dixo: "- Mira cómo me habla mi dios"* (Pizarro 1986, Cap. 14 :81).

Una de las principales características de las "wakas" andinas, era su facultad de "hablar" con sus feligreses. En virtud de esta facultad, realidad en la que creían firmemente hasta los soberanos del *Tawantinsuyu*, era posible pedir consejo en una variedad de asuntos; pero entre los que

nos interesan dentro del cuadro temático del presente estudio señalaré principalmente los augurios referentes a la persona del Inca y, sobre todo, a los resultados de las expediciones militares del ejército imperial. Dicho sea de paso, el reconocimiento de esta facultad de "hablar" servía a la vez de medio de averiguación y reconfirmación de los poderes de una u otra "waka", ya que los que se revelaban "mentirosas" (es decir "daban respuestas falsas") como mínimo perdían su reputación y se les retiraban ofrendas (Cieza 1986, II p., Cap.XXIX: 87-89). En algunos casos, tocantes principalmente a la persona del Inca, las represalías podían llegar al extremo de la destrucción física de la "waka" "mentirosa" y/o rebelde, como ocurrió en el bien conocido caso del waka *Apocatequil*, destruido personalmente por *Ataw Wallpa*[96].

Esta posición de supremacía de las "waka" incas frente a los no-incas se manifestaba bien claramente en la practica ritual: las "waka" estaban obligadas a contestar las preguntas del Inca o de sus funcionarios, sin poder eludir la respuesta; el conocido episodio de la aparición de la "waka" *Llocllayhuancupa* ilustra de una manera bien explícita esta relación de dependencia: "*Había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo, otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por el inga.* ***Este Cataquillay poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca*** *que nos supiera hablar. Así hizo hablar también al huaca llamado Llocllayhuancupa preguntándole:"¿Quén eres? ¿Cómo te llamas? ¿A qué fin viniste? Entonces [el otro] respondió: "Yo soy el hijo de Pachacamac, del que hace temblar la tierra y mi nombre es Llocllayhuancupa. Mi padre me ha enviado a esta comunidad de los checa.*" (Taylor 1987, Cap. 20: 293 - 295 - énfasis de MZ). Nótese de paso que el waka inca *Cataquillay* utilizó formúlas muy "directas" y hasta poco pulidas en enunciar sus preguntas[97]. No obstante esta falta de maneras, su interlocutor contestó en seguida.

Surge entonces la pregunta siguiente: ¿si los Incas (y sus "wakas") eran tan superiores a los "wakakunas" locales, ¿cómo explicar la particular afición de por ej., *Tupaq Inka Yupanki* de frecuentar el santuario de Copacabana o el de Pachacamac? Dicho sea en otras palabras: ¿por qué motivos los incas estuvieron interesados en comunicarse con las divinidades por el intermedio de las "wakas" no-cuzqueñas?

Una de las posibles respuestas podría ser que de esta manera se aprovechaban y disfrutaban del antiguo prestigio asociado a un conocido santuario local, legitimizando su posición frente a los lugareños. Este motivo es manifiesto por ejemplo en la actitud llena de respeto del Inca frente a Pariacaca[98]. Pero esta actitud conciliadora y respetuosa representaba sólo una de las facetas de la actitud de los Incas frente a las "wa-

kas" locales (y las entidades políticas que representaban): la segunda era el comportamiento arrogante de *Cataquillay*, citado anteriormente, o el no menos arrogante y amenazador comportamiento de *Tupaq Inka Yupanki* frente a las "wakas" convocadas en la reunión en Cuzco.

Otro posible motivo sería el que los oráculos gozarían de distinto rango jerárquico, posiblemente en referencia a la posición e importancia de la divinidad con la cual era posible comunicarse. Cuanto más importante la divinidad, más valioso (y fidedigno) sería el mensaje. Aceptando la idea de una jerarquía de importancia en la tríada "Hacedor, Sol y Trueno", encabezada por el "Hacedor", los dos restantes, conforme al dibujo de Santacruz Pachacuti, serían sucesivamente intermediarios de primer y segundo grado. Desde el punto de vista del Inca sería lo más apropiado conversar directamente con *Viracocha* en vez de comunicarse con sus intermediarios.

Esta última consideración tuvo sin duda su importante componente política. Desde por lo menos el "reinado" de *Tupaq Inka Yupanki* observamos que la búsqueda por parte del Inca de nuevos medios de contacto con las divinidades en los santuarios fuera de la capital, despertaba una mal disimulada inquietud por parte de la élite cuzqueña, que veía en esto un peligro para su propia posición.

Esto se nota muy claramente en el caso de la instalación de un santuario imperial en Copacabana y en las islas del Titicaca por parte de *Tupaq Inka Yupanki.* Según el muy interesante relato recogido por Ramos Gavilán, cuando este Inca era ya conocido como conquistador, vino a visitarle el sacerdote (un *Colla*) de la Isla del Sol y le explayó mucho acerca del oráculo, convenciéndole para que fuera a visitarlo. El Inca hizo partícipe de este plan a una de sus concubinas. Esta pasó la voz a "*los capitanes y señores del Cusco*", que intentaron disuadir al Inca por todos los medios a disposición: evocaron incluso el peligro de viaje en balsas por el lago, la contrariedad de tener que postergar una expedición militar ya programada anteriormente, etc. (Ramos Gavilán 1976, Ip. Cap. III: 19 -21). No obstante esta abierta oposicion, el Inca visitó el oráculo, manteniendo allá una larga conversación con "*el Demonio*" (como lo llama el R.P. Ramos) en efecto de la cual el Inca reorganizó el culto en las islas y en Copacabana, convirtiendo al santuario en uno de los principales centros de culto en el Imperio (ibid.).

Es bien comprensible la reserva de los cuzqueños frente a cada iniciativa del Inca cuyo resultado era (como en este caso) la creación (o, mejor dicho, reorganización) de prestigiosos centros religiosos que po-

dían hasta competir con los del Cuzco en su función de oráculos y lugares de contacto del Inca con las divinidades.

En el caso de otra iniciativa similar de parte de *Wayna Qhapaq,* estalló un conflicto abierto entre el Inca y los orejones, aunque todo se realizó bajo el disfraz y pretexto de actividades religiosas y rituales. Esta vez el Inca, estando en Vilcas camino a una campaña militar, manifestó su interés en el oráculo de Pachacamac. Curiosamente justo en este preciso momento, los orejones cuzqueños recordaron haber olvidado algo importante: " *Y entonçes los orejones acuerda que los abía olbidado a la estatua de Guayna Capre, y por el ynga los consiente a sus boluntades, y así ymbía por ello."* (Pachacuti Yamqui 1993, f. 33v: 248). Se trataba de la estatua de *Wana Kawri,* que despues sirvió a los "orejones" como legitimización de la revuelta en Tomebamba[99]. Evidentemente, la referencia a un caso del "olvido" de una de las principales "waka" imperiales y la necesidad de volver al Cuzco para traerla no era más que una "fórmula diplomática" para encubrir un serio conflicto político-religioso entre el Inca y la nobleza cuzqueña[100].

1.7.2 Señales del Cielo

Aparte de los oráculos, se consultaban varias clases de augurios, que servían para pronosticar el futuro, algunos de ellos se mencionan en el contexto de las expediciones militares del ejército imperial (Cap. V). Entre éstos destacan por su importancia las observaciones de los fenómenos astronómicos extraordinarios, que eran tenidos por anuncios sumamente fidedignos de eventos futuros, especialmente de los de carácter catastrófico. He dedicado a este problema otros trabajos[101], quisiera mencionar la particular importancia que se atribuía en los Andes a las apariciones de los cometas[102], considerados como presagios de la muerte "de un gran señor", lo que podía significar un peligro incluso para la persona del Inca (Ziolkowski 1985: pass). Otro hecho igualmente (si no más) temible eran los eclipses del Sol y, especialmente, de la Luna, de los que he hablado anteriormente. Respecto a este último punto hay que señalar que en una sociedad como la incaica, el manejo de los conocimientos astronómicos tenía su importante papel socio-técnico, aunque aparentemente, sin llegar a las alturas del impacto que tuvieron las consideraciones astronómico - calendáricas en las sociedades mesoamericanas. Pero los conocimientos de las élites del *Tawantinsuyu* en este campo eran aparentente más avanzados, de lo que se pensaba hasta hace poco. Por ejemplo, como he demostrado en otro lugar, los incas alcanzaron un sistema rudimentario de previsión de los eclipses lunares, que les permi-

tía determinar, con por lo menos unas semanas de anticipación, la noche en que fuera a tener lugar el fenómeno mencionado, pero sin mayor precisión acerca del tiempo de duración ni del carácter (parcial o total) del eclipse. Estos conocimientos eran aparentemente limitados a la estricta élite de poder y utilizados (como en otras sociedades parecidas) para fines sociotécnicos (Ziolkowski, Lebeuf 1994, pass.)

Volveremos a este tema en la parte final del capítulo VII.

1.8. Conclusiones

Lo presentado hasta aquí es un resumen de los datos relativos a los principales objetos de culto de la religión estatal inca, principalmente de los que se encontraban en el Cuzco mismo.

Como he mencionado al inicio de este capítulo, se ha resaltado especialmente la importancia de estas "wakas" que aparecen mencionadas tanto en el contexto de la expansión Inca, como en el de los conflictos y rivalidades internas dentro de la élite dirigente del *Tawantinsuyu.* Se ha esbozado también el problema de la organización sacerdotal cuzqueña, tema que se seguirá analizando en los capítulos siguientes.

Volviendo al problema principal de las "wakas", observamos claras evidencias de la existencia de una división dual de los diversos aspectos de las divinidades consideradas:

- primero, la mencionada existencia de la figura del "Hacedor" y de otra representación, la de su "hermano" - *Turuca,*
- los dos aspectos solsticiales del Sol, y sus cuatro "casas",
- las dos principales representaciones del Trueno, *Intiillpa* y *Chucuylla* mencionadas en "Relación de las Guacas..."

Pero paralelamente queda para precisar el carácter de la estrecha conexión entre los integrantes de la tríada "Hacedor, Sol y Trueno" que se percibe claramente en las invocaciones dirigidas a las divinidades mencionadas (Molina "El Cuzqueño", 1916: 27 y ss.). Otro indicio de la existencia de estrechos lazos entre estas divinidades se vislumbra por ej., en la actitud de *Pachakuti Inka Yupanki* (a la cual aludiré más adelante), el cual después de haber "descubierto" la importancia del Hacedor, actuó de manera aparentemente ilógica, pues en vez de dedicarse al culto de éste, ordenó construir templos para el Sol y el Trueno. Además tomó a una de las representaciones de este último como "*hermano*" o "wawqi" y lo llevó consigo a la guerra (Cobo 1956, II p., Lib. XII, Cap. XII: 78; Lib. XIII, Cap. VII:160-161).

Varios autores intentaron explicar tanto esta división como las asociaciones entre las divinidades mencionadas, mediante la interpretación de la conocida representación del "*altar mayor de Coricancha*" di-

bujada por don Joan de Santa Cruz *Pachakuti* Yamqui Salcamaygua. Sin embargo, aunque la representación en cuestión contiene un material simbólico indudablemente andino, es también evidente que ya el mismo concepto de plasmar "*un altar*", le llegó a don Joan de otra tradición cultural. Por lo tanto la disposición y relación entre las partes constituyentes de esta representación gráfica, a mi modo de ver, no pueden ser consideradas como manifestaciones inalteradas de conceptos cosmológicos de origen prehispánico. Toda la discusión entre los especialistas se centra precisamente en la evaluación de la importancia del eventual impacto de los conceptos europeos sobre las cosmovisiones andinas.

Sin duda merece un análisis más detallado el asunto de la contraparte femenina del supremo panteón celestial. Se ha subrayado el importante papel de la Luna, particularmente en el concepto de transmisión y distribución de la "energía vital". Tenemos también otros personajes femeninos, estrechamente asociados a las divinidades mencionadas, como las representaciones de las "esposas" del "*Hacedor*" y las dos "*mugeres*" del Sol.

¿Qué papel desempañaban estas divinidades? Parece fuera de duda que, como residentes de *Kay Pacha,* "Este Mundo", pero a la vez parejas de las divinidades celestiales, establecían un lazo de comunicación entre *Hanan Pacha y Kay Pacha*. Sin embargo, dada la escasez de datos a disposición, no se puede precisar la función exacta de estas "wakas".

Pero, como he mencionado al inicio mismo de este capítulo, persisten varios problemas que por el momento carecen de solución, y, por lo tanto imposibilitan la presentación de una visión definitiva y acabada del supremo panteón de la religión estatal.

Pasando al cuerpo sacerdotal hay que hacer clara distinción entre dos categorías básicas de funcionarios religiosos:

- los que llevaron a cabo tareas "técnicas" y auxiliares, como la preparación de ofrendas, etc., en los templos,
- los sacerdotes propiamente dichos, es decir aquellos que tenían el poder de comunicarse con las divinidades, las cuales pudieron hablar por intermedio de sus servidores: "*/.../ que era questas estatuas y bultos y çacerdotes se juntavan para saber por bocas dellos el çuceso del año, si avía de ser fertíl o si avía de aver esterelidad, si el Ynga te/r/nía larga vida y si por caso moriría en aquel año, si avían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los pacificos se avían de revelar. En conclusión eran repreguntados destas cosas y de otras mayores y menores que va poco dezmenuzarlas...*" (Cieza 1986, IIp., Cap. XXIX: 87-88).

En los capítulos que siguen dedicaré mi atención precisamente a este último grupo y su papel en los procesos socio-políticos del Estado Inca.

NOTAS

1 En la Introducción se ha propuesto una experiencia, a realizar por las personas que no estén convencidas de la existencia de una diferencia entre la "tradición elitista" y "tradición popular".

2 Las informaciones al respecto, procedentes de la crónica del Jesuita Anómino, son tan evidentemente "reelaboradas" conforme a los prestigiosos modelos de la Antigüedad Clásica, que inspiran aún menos confianza que la versión idealizada del Inca Garcilaso de la Vega . Véase la Bibliografía.

3 Véase el exhaustivo estudio de Iris Gareis, desafortunadamente poco conocido de los especialistas por haber sido publicado únicamente en alemán (Gareis, 1987, pass.).

4 Es verdad que el período de cohabitación de *Vilaoma* con los españoles fue bastante breve (ya que estos últimos lo quemaron vivo en 1540, junto a otros altos funcionarios incas), además, las condiciones de dicho contacto directo fueron muy poco propicias (vide supra) para un sincero y detallado intercambio de opiniones acerca de los temas esotérico-religiosos (Guilllén 1991, pass). En el momento histórico en cuestión no hubo entre los representantes de Europa en el *Tawantinsuyu* mucha gente interesada en hablar de estos asuntos con un "sacerdote del Demonio". Con *Titu Cusi Yupanqui*, la cosa fue un poco distinta; como demuestro más adelante, este Inca era principalmente sacerdote y sólo por algunas razones políticas bien particulares ejerció primero un tipo de regencia y después ciñó la borla del estado. Fue este sin duda una persona muy bien informada en los asuntos de la religión inca, lo que se percibe en algunos pasajes de la "Instrucción" que dictó: ofrece algunos datos acerca del culto imperial, pero sin mayores detalles. Parece que en este caso el carácter de las negociaciones con las autoridades coloniales le impidieron a *Titu Cusi Yupanqui* extenderse en asuntos de la religión inca, y su papel como sumo sacerdote; dadas las circunstancias políticas del momento, el Inca estuvo más interesado en resaltar su deseo de conversión al cristianismo (Guillén 1994: 139 y ss).

5 Véase entre otros M.S. Ziólkowski, 1987, 1989, pass.

6 Notemos que este "pragmático" aspecto en las relaciones entre los humanos y el *sacrum* no era ajeno a la cultura popular europea de la época. Se observan por ej., sorprendente similitudes entre la actitud de los campesinos andinos frente a su "waka" y del comportamiento de sus coetáneos de la Peninsula Ibérica frente a su Santo-patrón local. Acerca de esto, véase el excelente estudio de William Christian jr sobre la religiosidad popular en España, s. XV - XVI (Christian jr, 1985; pass).

7 Véase al respecto más adelante el término "hucha".

8 En el diccionario de Holguín encontramos los siguientes términos: "*Aynicupuni, o aynini. Recompensar o pagar en la misma moneda. Aynicupuni. Vengarse, satisfaçerse, hazerle otro tanto. Aynilla manta llamcapuni. Trauajar otro tanto por otro como el por mi. Aynillapac ccuni, o chazquicuni. Dar o recibir algo con retorno. Ayniymansonco o aynicsoncco. Buen pagador o vengador.*" (Gonçalez Holguín: 40). El sistema

basado en la reciprocidad regía toda clase de relaciones a nivel de un ayllu, tanto entre el común de sus miembros, como entre ellos y el "kuraka", u otros representantes del poder a escala local. Como vemos en la explicación de los términos citados, "ayni" puede también referirse a la venganza, o todo tipo de negación y resistencia; o sea toda acción (don, trabajo, ofensa etc.) orientada sobre una persona o grupo obliga a los interesados a una reacción equivalente de su parte, creando así un lazo de reciprocidad negativa o positiva. Incluso el sistema imperial incaico se basaba, por lo menos en teoría, sobre este principio, como observaron ya varios autores: "*Cuando el Inca vencía a un curaca local a menudo lo colmaba de regalos, escogidos entre los bienes más preciados: los tejidos. Garcilaso de la Vega insiste en esta paradoja para ilustrar al pacifismo y la excelencia del Inca. John V. Murra sugiere que esta generosidad permitía al vencedor hacer del vencido un deudor, demostrarle su rango inferior y poner en marcha el ciclo de dones y contra-dones.*" (Wachtel, 1973: 66). Como veremos más adelante, este principio sobrepasa los límites de la sociedad humana.

9 Wamani - divinidad protectora de una región determinada, cuya morada está generalmente considerada como un cerro prominente.

10 "*Yaya huarmiquim huachuc" ñispa chayhina huachuc hochayoc captinmi camta honcochisonqui. - "Padre", le dijo, "tu mujer es adúltera. Su culpa te ha hecho enfermar.*" (Avila, cap. 5; Taylor, 1981: 45 y ss.; 1987, Cap 5, v. 43 - 44: 96-97).

11 La "*capacocha*" era un tipo de sacrificio humano, realizado períodicamente (¿cada cuatro años?) por orden del Inca. Para este fin se recogía en todo el Imperio un número importante de niños y adolescentes de ambos sexos, que eran ofrecidos o en Cuzco o en su región natal. Era esta una ofrenda muy solemne, y las momias de las víctimas adquirían el estatus de "waka". Para más detalles véase el estudio de P. Duviols, 1976a. La interpretación del acto del "kuraka" *Caque Poma* que propongo no imposibilita la existencia de otro sentido de esta ofrenda, sugerido por Zuidema e I. Silverblatt, quienes hicieron hincapié sobre la creación de lazos simbólicos de las etnias conquistadas con el Cuzco, mediante el entierro de la víctima sacrificada (Zuidema, 1978: pass.; 1989: 144 y ss; Silverblatt, 1987:100).

12 Generalmente los mellizos (o por lo menos uno de ellos), los nacidos en condiciones extraordinarias (por ej., durante una tempestad) y aquellos que presentaban defectos genéticos (los corcovados, de labios partidos, tullidos) eran considerados como "hijos del rayo", personas predestinadas para el culto del Trueno (Arriaga, loc. cit.; Cobo 1956, II p., Lib. XIII, Cap. VII: 161). A primera vista la actitud frente a estos "Hijos del Rayo" parece un tanto ambigua, puesto que paralelamente al reconocimiento de su calidad "semidivina", fueron considerados como los principales responsables de las calamidades atmosféricas: "*Cuando había hielos llamaban a los que nacieron de pies y a los que tienen partidos los labios y a los que nacieron dos de un vientre y a éstos riñen los sacerdotes diciéndoles que por no haber ayunado a sal y agí había hielos, y luego les mandaban que por diez días ayunasen al modo oridnario.*" (Arriaga 1968, Cap. XIX: 267). Aparte del ayuno, los "culpables" tenían que confesar sus pecados (ibid.). Pero esta actitud parece perfectamente lógica a la luz del arriba mencionado caso de la enfermedad de *Tamtañamca*, causada por un delito, "hucha" de su esposa: son los familiares más cercanos (los "hijos") los responsables del comportamiento del Señor del Trueno (su padre).

13 Este estado se manifestaba en forma de fenómenos catastróficos, como sequía, granizo, lluvias torrenciales, etc. Es interesante observar que la mayor parte de estos fenómenos son manifestaciones del Trueno.

14 Véase más adelante el párrafo dedicado a la divinidad solar y también el Cap. III.

15 Según Pachacuti Yamqui, 1993, fol. 12v: 206.

16 Este aspecto de las relaciones del las "wakas" entre sí o del Inca con las "wakas" súbditas se observa bien claramente en los "Hombres y Dioses de Huarochirí ...", véase al respecto el Cap. VI.

17 Algunos autores consideran que esta idea fue introducida por los misioneros, mientras que: "*En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo expresara. [...] Después de la conquista, los religiosos y los frailes actuaron sobre las creencias indígenas para explicar a los naturales la religión que deseaban imponer. Para hacer inteligible la idea de un Dios único, usaron al dios Viracocha, divinidad incaica, y le dieron mayor relevancia de la que tenía, a la vez que omitían las múltiples referencias indígenas a las pacarina, o lugares de donde decían proceder los naturales.*" (Rostworowski de Diez Canseco, 1983: 181). No quiero discutir el aspecto "técnico" de esta hipotética conversión tan rápida y eficaz, que hubiera sido realizada por apenas algunas centenas de sacerdotes (a lo más) entre una población de varios millones de habitantes en el plazo de algunos decenios y eso casi sin alterar otros aspectos de las creencias nativas, que testimonian los procesos de idolatría en los siglos XVII y XVIII (sin hablar de los problemas lingüísticos). Pero me parece que la argumentación de la eminente especialista presenta un punto débil bastante manifiesto. La autora dice que "*Para hacer inteligible la idea de un Dios único, usaron al Dios Viracocha*": ¿inteligible para quién? Si para los indígenas, entonces habría que demostrar que los misioneros hacían consecuentemente tal asociación entre Dios y *Wiraqucha* en los sermones dirigidos a los indios en sus idiomas maternos. Primero carecemos prácticamente de tales fuentes, pero este tipo de enseñanza hubiese sin duda dejado huellas en la terminología indígena, en forma de la asociación del término *Viracocha* al Dios cristiano. Nada de eso encontramos en los diccionarios; bien al contrario, el término *Viracocha* aparece asociado al sol o, como nombre común, a los españoles: "*Viracocha. Era epicteto, del sol honrroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay ygualandolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha.*" (Gonçalez Holguín: 353). En la *Doctrina Cristiana* y en el *Confessionario* en los textos de los sermones en quechua se utiliza la palabra "Dios" y el término "*Viracochas*" aparece únicamente para designar a los "cristianos de Castilla" (*Doctrina* ...: 41, 47; Confessionario: 244). A esto se puede objetar diciendo que los cronistas deliberadamente alteraron los datos respecto a las creencias indígenas, y eso para valorizar en los ojos de los lectores europeos la cultura inca, demostrando que los indios tuvieron la noción del Verdadero Dios, aunque el Demonio les desvió del camino de la Verdadera fe, etc. Esto es sin duda un argumento aplicable a las obras de algunos cronistas como Garcilaso de la Vega, el Jesuita Anónimo o Guamán Poma de Ayala, pero no explica los datos propuestos por otros autores, como Cristóbal de Molina "El Cuzqueño".

18 Se trata de su trabajo intitulado "*Viracocha. The Nature and antiquity of the Andean High God*" (véase la Bibliografía). Al problema de *Wiraqucha* consagraron interesantes estudios varios autores, e. o.: Rowe 1960; Pease 1973; Urbano 1981, Szemiñski 1985, 1995a, Torero 1993, Itier 1992, Duviols 1993.

19 Véase la nota 2.

20 Especialmente Juan de Betanzos 1987, Ip. Cap. I y II, pass.

21 En algunos casos el objetivo del cronista era precisamente hacer resaltar las supuestas similitudes entre el panteón inca y las divinidades de la Antigüedad Clásica, para "revalorizar" las creencias andinas por medio de esta comparación con los prestigiosas ejemplos del pasado de Europa. Esta tendencia es particularmente bien perceptible en los escritos del Jesuita Anónimo y del Inca Garcilaso de la Vega.

22 A título de ejemplo véanse más adelante el asunto de la división del Sol en varias divinidades, el concepto nativo respecto a las fases de la Luna, etc.

23 Véase la nota anterior; en los mitos de Huarochirí se manifiesta así y actúa el famoso Pariacaca: "*cay pachapim chay pariacaca ñisca condorcotopi Pihcca runto yurimurcan. (/Sabemos que/ en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro de Condorcoto.)*" (Avila ap. 5; Taylor, 1981: 43; 1987 Cap. 5, v.7:84 - 85). La divinidad puede transmutarse en varias otras formas; en cinco hombres, cinco halcones, en lluvia, en un solo hombre etc. (ibid.1981: 49 y ss.; 1987, Cap. 5 v. 116; 115 y ss; Cap. 6, v. 1 : 121 y ss).

24 Pues se trataba de la formación de los astros y de los hombres, pero no de todo el Universo "ex nihilo". Molina hace referencia a la creación anterior al diluvio, pero sin dar mayores detalles (Molina "El Cuzqueño" 1916: 5 y ss). El tema de las cuatro o cinco épocas o creaciones ha sido también objeto de otros estudios , p.e.j Szemiñski 1982-1984.

25 Una recopilación de la diversas versiones del mito de creación y de los mitos del origen de la dinastia inca ha sido publicada en Urbano 1981, pass.

26 Por ejemplo "*Intina ñuccupa; Vna yerua de puas blancas que no punçan, y de color pardo, y es medicinal.*" (Bertonio: 175). La asociación directa de este término con el Sol se nota en otro significado: "*Intina ñuccupa; Rayos del sol, o barba, como los indios dizen, cuando sale por el horizonte*." (ibid.).

27 Abriendo un breve paréntesis, vale la pena recordar que los incas llamaron al barbero, que acompañaba a la tropa de Pizarro: "*[él] que hazía mozos a los jóvenes*" (Diego de Trujillo: 21) lo que refleja perfectamente el simbolismo de la oposición "Sol joven" - "Sol Viejo".

28 Véase al respecto Aveni 1981 pass.; Zuidema 1981, pass; Dearborn 1987/88, Dearborn y Schreiber 1986, 1988, pass.

29 Véase la nota 14.

30 Véase la nota 14.

31 "*Sólo por entonçes les faltavan essa plancha y es porque el Guascar Ynga los abía trocado poniéndole y haziéndole de nuebo otra plancha redonda como al sol con sus rayos.*" (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 13v: 208).

32 Véase Molina "El Cuzqueño" 1916, pass. y también la descripción de las fiestas del calendario inca (Ziólkowski, 1987; 1988).

33 Duviols subraya que al hablar de la disposición de este "altar mayor" el cronista hace repetidamente referencia a la tradición oral vigente en su época ("*dizen que*") pero nunca a un texto o documento iconográfico antiguo (loc. cit.).

34 A título de ejemplo véase más adelante la descripción de la ropa que vestía *Cacha*, uno de las "wakas" del Trueno, o la descripción del ajuar de las "wakas" "principales" en la "*Relación de los Agustinos de Huamachuco*" (Agustinos 1992, fol. 5r - 5v: 15-16). La presencia de ropas podía modificar grandemente la apariencia original y

hasta el "material" encubierto: he aquí la razón de las frecuentes confusiones entre las momias propiamente y las representaciones figurativas de los Incas difuntos (véase el capítulo III).

35 Notemos de paso que en el mito de *Thunupa,* Héroe cultural del Collao, se mencionan también dos hermanas: " *Quesintuu, Vmantuu: Son dos hermanas con quien peco Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios.*" (Bertonio 1984, p. II: 291; Bouysse 1988: 148). Este motivo establece otro lazo del ritual religioso inca con la región del Collao en general y muy particularmente del Titicaca.

36 Esto explicaría la falta de akllas, dedicadas al "Hacedor".

37 Al describir la ceremonia de la cosecha del maíz en las chacras de las "wakas", Molina dice que: *"y andauan a traer el dicho maiz toda la demas , eçepto el primer día, que lo trayan los moços armados caualleros."* (Molina, 1916: 86). Eso indica que las chacras en cuestión no estaban muy alejadas de la ciudad.

38 Molina sostiene que el Hacedor habría sido reverenciado a lo largo de todo el Imperio, junto con el Sol y el Trueno (Molina "El Cuzqueño" 1916: 16, 1959: 23-24). Esto no está necesariamente en contradicción con el supuesto carácter relativamente elitista del culto al Hacedor, puesto que sabemos que los supremos cargos en los centros ceremoniales y religiosos incas en las provincias fueron reservados a los "orejones" cuzqueños. Por otro lado la divinidad que desempeñaba el papel "legitimizador" del poder inca frente a los grupos súbditos era sin duda el Sol (Véase el Cap. VI).

39 Trata de esto especialmente B. Cobo en su descripciónn de algunas fiestas incaicas (Cobo, II, Lib. XIII, Cap. XXVI: 212; Cap. XXVIII: 216).

40 Los sacerdotes de *Wiraquch*a aparecen mencionados en otros lugares, pero sin ningun detalle acerca de su número ni organización jerárquica (Molina, 1916: 59-60, 76-77).

41 Un caso interesante discutido recientemente es el de las placas con representaciones posiblemente solares, encontradas en varias localidades del Noroeste argentino. ¿Serían estos los "ídolos provinciales" del culto solar inca?

42 Según el testimonio tardío de B. Cobo, estas figuras eran las siguientes:
1) *Apu Inti* o Señor Sol, El Sol maduro, "*el Sol llamado Viracocha*",
2) *Churi Inti,* el Hijo Sol, El Sol Joven, identificado con *Punchaw,*
3) *Inti-Guauqui* (Inti Wawqi). (Cobo 1956, II p., Lib. XIII, Cap. V: 156 -158).
Aparte de ser tardía, la crónica de Cobo tiene la particularidad de ser un compilación de varias fuentes más tempranas, cuyas informaciones han sido anotadas por el cronista de una manera basante indiscriminada, cosa que se nota claramente en su descripción de la fiestas calendáricas. Por eso prefiero basar mi análisis en otros testimonios.

43 Son trece "wakas" distribuídos entre los ceques, más el templo de Coricancha. Además hay otros tres "wakas" asociadas con el sol de una manera indirecta y los "*pilares de los meses*" (aproximadamente 15 - 17 - Rowe 1979; pass)). La única representación del Sol explícitamente mencionada en la "*Relación* .." sería una de las tres piedras en el cerro de Chuquipalta (ibid.: 20, Ch-4:8). Véase más adelante la discusión de estos datos.

44 Véase por ej., Aveni 1981, Zuidema 1981, Ziolkowski y Sadowski 1992: 46 y ss, Dearborn y Schreiber 1989 y otros.

45 Después de la toma del ídolo, Francisco de Toledo dijo en su carta al Rey que la figura "*es de oro baziado con un corazón de massa de polvos de corazones de los yngas pasados con la significación de las figuras que tiene que como estava en acto executándose ase hallado más cierta y verdadera razón de todo esto que la que avía quando se ganó esta tierra de agora quarenta años [...]*" (Carta al cardenal Sigüenza, Chicacopi, 19 octubre 1572 en R. Levillier, "Gobernantes del Perú", Buenos Aires 1924, t. IV: 501-502, citado según P. Duviols, 1976b: 167). P. Duviols observó con razón que las informaciones acerca del ídolo llamado "*Punchao*" corresponden a tres épocas distintas: a) al reinado de *Pachakuti Inca Yupanki* b) al final del *Tawantinsuyu* incaico y c) al final del Estado de Vilcabamba. Como por otra parte es bien conocido que "*cada Inca, y no solamente Pachacuti, alteró sustancialmente el culto principal*", entonces cabe preguntarse también si no hubo modificaciones de atributos y hasta si no hubo sido reemplazada la estatua una o varias veces desde la época de *Pachakuti Inca Yupanki* (Duviols, op. cit: 172-176).

46 Véase más adelante la sección dedicada a la Luna.

47 Molina las llama *pallaayllo* e *yncaayllo* (Molina "El Cuzqueño 1959: 40).

48 Acerca de la identificación de estos pilares véase e.o. Aveni 1981, Zuidema 1981, Dearborn y Schreiber 1989 y otros.

49 Véase la discusión de este episodio en el capítulo VII.

50 Molina menciona a unos "sacerdotes auxiliares" del Sol en el contexto de las ofrendas que se llevaban a cabo en la *huaca Anahuarque* con motivo de la ceremonia de "*huarachico*": "y los saçerdotes del Sol, no el prinçipal, *y los de las demás guacas ya dichas, llamados tarpuntaes, sacrificauan çinco corderos* ..."(Molina "El Cuzqueño" 1916: 68 - énfasis de MSZ). Pero el sentido de esta frase es un tanto ambigüo y da posibilidad a dos interpretaciones diferentes. Según la primera, se trataría de dos grupos distintos de oficiantes: de un lado "*los saçerdote del sol pero no el prinçipal*" y del otro, "*los tarpuntaes*". Al aceptar esta interpretación, se podría tentativamente postular la identidad de este primer grupo de oficiantes con los dos sacerdotes "auxiliares", mencionados por Pachacuti Yamqui Salcamayhua (loc. cit.). Pero la frase de Molina puede ser también interpretada de otra manera; conforme a esta lectura alternativa, los "*saçerdotes del Sol, no el prinçipal*" serían idénticos a los "*tarpuntaes*". Acerca de la actuación de los diversas clases de sacerdotes véase Ziolkowski 1987, 1989 ; pass. y Gareis 1987: 20 y ss

51 Véase el Capítulo IV.

52 "*[...] era un ídolo llamado inti illapa, que quiere decir trueno del sol*" (Rowe, 1979: 16).

53 Urton sostiene que las estrellas propiamente dichas representaban generalmente los objetos inanimados, mientras que las manchas negras sobre la Vía Láctea a los animales (Urton, 1981: 107 y ss.). Pero esta suposición no me parece acertada, puesto que Cobo y Polo son bien explícitos al hablar de un hombre [...] "*hecho de estrellas*" (Cobo, loc. cit.) y de una llama, representada por la constelación de la Lira (Polo, I: 207). Además, en el dibujo "cosmológico" de Pachacuti Yamqui Salcamayhua aparecen estrellas con nombres de plantas y animales (o relacionados con ellos) lo que contradice la generalización hecha por Urton.

54 Véase el Cap. III.

55 A este problema he dedicado otro estudio (Ziólkowski, 1992, pass) del que resumiré aquí sólo los puntos principales.

56 El nombre de "Lucero" podría ser, al menos en teoría, atribuido a otro planeta e incluso a una estrella brillante, pero en el lenguaje del siglo XVI se usaba de este término para designar principalmentte a Venus.

57 Hay otro punto que merecería ser aclarado, es el relativo a la división de los aspectos de Venus en el dibujo de *Pachakuti Yamqui Salcamaygua* en el lado masculino (*Chasca coyllor* - Lucero de la Mañana) y femenino (Lucero de la Noche). ¿Significaría esto que *Chuqui illa* (Lucero de la Noche) representaría un aspecto femenino del Trueno? Primero hay que llamar la atención que se trata aquí más bien de un sistema de clasificación dual y no de género en el sentido propio de la palabra, además en el mismo dibujo de *Pachakuti Yamqui,* un poco debajo del Lucero de la Tarde aparece otra evidente manifestación del Trueno, es decir "*el granizo*" (Pachacuti Yamqui Salcamayhua 1993, fol. 13v: 208). Véase también la explicación del dibujo en Silverblatt, 1987: 41 y ss.

58 El asunto de la relaciones entre el Señor del Trueno y *Pachakuti Inca Yupanki,* esta profusamente debatido en el Cap. III.

59 La aparencia voluminosa y pesada de *Inti illapa* está indirectamente confirmada por la *Relación de la Guacas*, donde se menciona que la estatua de la divinidad era de "*oro maciço*" (Rowe 1979: 16).

60 Véase en el Cap. III el párrafo relativo a las representaciones de los Incas difuntos.

61 Según la ya citada información de Molina, *Chuqui ylla yllapa* era evidentemente antropomorfo. Al contrario, el aspecto posiblemente antropomorfo de la figura de *Cacha* no es tan evidente, se lo deduce de algunas alusiones a la forma de su exhibición en la guerra, y particularmente a la similitud de trajes de *Cacha* y de la persona encargada de su custodia: "*(...) cuando ansi batalla tuviesen le llevase* (al idolo) *en las manos vestido e aderezado e con diadema e que lo mismo el otro diadema llevando siempre en par de sí ...*" (Betanzos 1987, I p., Cap XVIII: 88).

62 Se trata del "espejo", caído del cielo en la fuente de Susurpuquio: "*(...) quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y guardó; el el cual dicen después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto*"(Molina "El Cuzqueño", 1916: 17-18). Véase el Cap. III.0

63 Véase Molina, (1916: 43) con la secuencia de nombres citados en el contexto de la waka Ch-4:8, ubicada en el cerro de Chuquipalta (Rowe, 1979: 16)

64 Véase la nota anterior y también Cobo 1956, II p. Lib. XIII, Cap. VII: 160.

65 Véase al respecto el capítulo II.

66 La nominación al cargo de principal sacerdote de *Cacha* era una "merced" del Sapan Inca reinante otorgada a uno de sus cercanos parientes (Betanzos 1987, I p. , Cap. XVIII: 88; Cap.XLVI: 193; II p., Cap. III: 211), véase el Cap. V.

67 Se revela de particular importancia el estatus de las personas heridas por el rayo: ¿fueron éstas asociadas exclusivamente al sacerdocio del Trueno o acaso podían también dedicarse al culto de otras divinidades? La información de Pablo José de Arriaga no es muy clara en este punto: "*Y cuando acontece que alguno herido del rayo quede vivo, aunque que quede lastimado, está ya como divinamente elegido para el ministerio de las uacas.*" (Arriaga 1968: Cap. II: 206). Tampoco se revela claro el estatus un tanto ambiguo de los "hijos del Rayo": véase más atrás la discusion del concepto de "*hucha*".

68 Véanse las diferentes versiones de este mito, recopiladas por H. Urbano (Urbano, 1981, pass.)

69 Este fué el "*ídolo guaoque*" de *Manco Capac*, véase al respecto el Capítulo III.

70 Otro argumento a favor de las "características múltiples" de *Wana Kawri*, que lo relacionarían tanto con el Sol como con *Wiraqucha* podría ser la historia de *Wiraqucha Inka*. Según Betanzos, este Inca "*conversaba con Dios*" y en estas conversaciones basaba su decisión de retirarse del Cuzco ante la amenaza Chanka: "*oído por Viracocha Ynga lo que su hijo le enviaba a decir rióse mucho de tal embajada y dijo siendo yo hombre que comunico con Dios e sabido por él y sido avisado que no soy parte para resistir a Uscovilca ....*" (Betanzos 1987, I p., Cap. VII: 28). La divinidad evocada por el Inca como "Dios" podría ser o *Wiraquch*a o el Sol, protector de la dinastía Inca. Pero:¿no fue acaso *Wana Kawri* el intermediario en estos contactos? Es lo que parece decir Sarmiento de Gamboa, describiendo el regreso de *Wiraqucha* Inca a Cuzco: "*y fue a la casa del sol mochó y a Guanacauri*" (Sarmiento, 1906, Cap. 32: 70; 1965: 237). Desgraciadamente, existen divergencias en la transcripción de este fragmento tan importante. R. Pietschmann lo ha publicado como "*Y fué a la Casa del Sol y mochó a Guanacauri*" (loc. cit.), lo que podría interpretarse en el sentido siguiente: que el Inca se había dirigido a la Casa del Sol *y allá* mochó a *Wana Kawri*. Pero como precisa el mismo Pietschmann, la versión manuscrita exacta es "*mocho yaguanacauri*". En la edición de 1965 se ha corregido la paleografia de Pietschmann y el fragmento incriminado aparece en la versión siguiente: "*Y fué a la Casa del Sol y mochó, y a Guanacauri*" lo que cambia el sentido de la expresión: el Inca se hubiera ido a dos lugares diferentes, a la Casa del Sol y a *Wana Kawri* y hubiera mochado en ambas sucesivamente. Sin consultar el manuscrito, parece difícil declararse a favor de una o de otra de las lecturas.

71 Sarmiento llama al comandante de los hurinCuscos *Michi* (Sarmiento 1965, Cap. 60: 261).

72 Este capitán encabezó un motín contra el comportamiento injusto (a su parecer) del Inca frente a los orejones. Para más detalles véase los capítulos V y VII.

73 Murúa menciona que *Wayna Qhapaq* "*hizo allí las casas del haçedor del sol y del trueno ...*" (ibid. Cap. 31: 81), pero no se mencionan ningunas figuras de culto, que hubiesen sido puestas en estos templos. Dicho sea de paso en este fragmento de la obra de Murúa notamos una singular insistencia sobre el papel de *Huana Cauri* como "*la Huaca principal que ellos tenían mayor beneración*" (loc. cit.); en la subsiguiente relación del motin, *Mihi Huayca Mata*, comandante de los *hurincuzcos*, aparece como portavoz de todo el ejercito de "orejones", aunque anteriormente se ha mencionado que los *hanancuzcos* tenian su propio "capitán", en la persona de *Auqui Toma*, hermano de *Wayna Qhapaq* (ibid. Cap. 31: 79). Estos datos parecen sugerir que esta parte de la crónica pudo haber sido basada en la tradición procedente de una familia de Hurin Cuzco.

74 Dice el cronista: "*Y el otro capitán lleuaua adelante su dios del sol, oro fino y su ydolo de Uana Cauri*" (Guamán Poma, 1980, fol. 449, 450: 416-417). El nombre de "Uana Cauri" reaparece en el contexto de la ejecución del Inca, como uno de sus títulos (?): "*Ynga Uana Cauri, maytam rinqi?* " (ibid. fol. 451 [453]: 419).

75 Véase el parrafo anterior relativo a las "waka" solares y también el Cap. IV.

76 El ayllu de *Vscamayta* (de *Mayta Capac*) al cual estaba explicitamente atribuido el ceque vecino Co-7 (Rowe, 1979: 48) pertenecía aparentemente a otro "sector" de tres ceques: Co-7, Co-8, Co-9 (Zuidema 1982a: pass.).

77 Guamán Poma aludía posiblemente a esta interesante asociación de *Wana kawri* con *Antisuyo* (establecida por intermedio de los *tarpuntaes*) en su descripción de las "wakas" de los *Antisuyos* : "*que sacrificaua muy mucho el Ynga hazia (...) de los Andesuyos y del Ynga: Uana Cauri, Saua Ciray, Pitu Ciray ...*" (Guamán Poma 1980, fol. 275 [277]: 248).

78 La función militar del Sumo Sacerdote se discute en los capítulos III, V y VI.

79 De todas maneras no se menciona ninguna intervención del *Sapan Inka* en el nombramiento de los sacerdotes de *Wana Kawri.* Véase los Cap. V, VI y VII.

80 Véase Ortiz y Zuñiga 1967, I p.: 30 y ss, y la interpretación de estos datos en el Cap. VI.

81 La descripción de Molina sirvió aparentemente de modelo a B. Cobo aunque este último no menciona el nombre de la figura: "*Reconocían en la Luna divinidad, guiados por la misma razón que les movía a respetar al sol; esto es por su admirable hermosura y belleza y por las grandes utilidades que causa en el mundo. Imaginabanla con forma de mujer, y tal era la estatua que della tenían en el templo del sol; la cual estaba a cargo de mujeres que hacían oficio de sacerdotisas; y cuando se sacaba fuera, la llevaban ellas mismas en hombros.*" (Cobo 1954, II, Lib. XIII, cap. VI: 158).

82 El asunto de las momias de los soberanos incas y de sus esposas principales (¿"legítimas"?), llamadas "Quya", es bastante complicado; sólo Garcilaso de la Vega y Sarmiento sostienen que en el templo de *Qurikancha*, frente a la imagen principal del Sol, se encontraban las momias de los soberanos muertos, mientras que las momias de las "Quya" estaban puestas en el aposento dedicado a la Luna, frente a su imagen (Garcilaso de la Vega I p., Lib. III, cap. XX, XXI: 112-113; Sarmiento 1965, § 31: 236-237). Otros cronistas dicen que las momias estaban puestas a cargo de sus respectivas panaca y se encontraban cada una en su "aposento" o palacio particular, de donde sólo ocasionalmente eran llevadas en procesión a la plaza de *Haucaypata*. Parece entonces que, al igual que en el caso de los Incas difuntos, en Qurikancha se guardaban no las momias sino los llamados "bultos", elaborados con uñas y cabellos de las "Quya". Para más detalles acerca del problema de la identificación y ubicación de las momias de los Incas véase: Guillén, 1983, pass.

83 Notemos la similitud de nombres de esta sacerdotisa y de la imagen de la Luna. El termino "*pacsa*" significa "Luna" en aymara.

84 Esta era un ceremonia de purificación; su descripción e interpretación detallada está en Ziólkowski, 1987: 199 y ss.

85 Ramos Gavilán menciona también la existencia de otra representación de la Luna: "*Pintaban a la Luna en traje de una Reina, y era de plata...*" (ibid. Cap. XXIX: 94). Pero el contexto en el cual aparece esta descripción es un poco ambiguo y no permite esclarecer si el cronista se refería a la representación guardada en Cuzco o en el santuario isleño.

86 Véase los Cap. II, IV y V.

87 Molina hace referencia al ganado de la Luna (Molina "El Cuzqueño", 1916: 77) y su/s chacra/s (ibid.: 86), Guamán Poma menciona a las akllas (Guamán Poma 1980, fol. 299 [301]: 272).

88 Especialmente porque parece ser este un concepto bien distinto de los europeos (tanto de la época colonial como actuales) al respecto, por lo que hay poco riesgo de que sea esta una "importación" extraandina. Sin embargo, ésto no significa que sea éste necesariamente un concepto de origen inca.

89 Se trata de las ceremonias de iniciación, llevadas a cabo, según Guamán Poma, durante el mes de Ayamarca (Guamán Poma, 1981, fol. 259: 231.).

90 Véase al respecto Ziólkowski, 1987, pass y Ziólkowski, 1988, pass. Algunos datos acerca de la importancia del ciclo sinódico lunar se presentan también en el Cap. V.

91 Ramos Gavilán fue el testigo de un comportamiento parecido de los indios, con motivo de un eclipse " *en la provincia de Omasuyos, en un pueblo llamado Corpaguasi, donde el año de 1616 a los 26 de agosto, en aquel eclipse general que se vió entre las ocho o las nueve de la noche*" (Ramos Gavilán 1976, I p. Cap. XXIV: 82).

92 Véase el Cap. II.

93 Por lo menos este aspecto se manifiesta al nivel de la titulatura empleada, pues uno de los nombres atribuidos a la Luna por los informantes de Urton era el de "*Colla Capac*"; éste parece ser un nombre masculino, que refleja cierta relación jerárquica entre el Sol y la Luna (Urton, 1981: 80-81).

94 Ritual descrito en detalles por Molina "El Cuzqueño", 1916: 82 - 84. En la "*Relación de las guacas ..*" la ceremonia está asociada a la waka Cu-1:3 " *le tercera se decia, Poma chupa (suena cola de leon:) era un llano que estua en el barrio asi llamado; y desde all se ofrecía a aquellos dos riachuelos que por allí corren*" (Rowe, 1979: 52).

95

"Çúmac ñusta	Hermosa doncella
Toralláiquim	Aquese tu hermano
Puiñuy quita	El tu cantarillo
Paquir cayan	Lo está quebrantando
Hina mantara	Y de aquesta causa
Cunuñunun	Truena y relampaguea,
Illapántac	También caen rayos,
Camri ñusta	Tú, real doncella,
Unuiquita	Tus muy lindas aguas
Para Munqui	Nos darás lloviendo,
Mai ñimpiri	También a las veces
Chichi munqui	Granizar nos ha
Riti munqui	Nevarás así mismo
Pacha rúrac	El Hacedor del mundo,
Pacha cámac	El Dios que le anima
Vira cocha	El gran Viracocha
Cai hinápac	Para aqueste oficio
Churasunqui	Ya te colocaron
Camasunqui	Y te dieron alma"

(Garcilaso de la Vega 1960, I, Lib. II, Cap. XXVII, pp. 79-80). El hermano que quiebra el cántaro es sin duda idéntico al Dios del Trueno, el Hondero celestial, descrito por Polo de Ondegardo y por B. Cobo: "*[...] el trueno [...] es vn hombre que está en el cielo con vna honda y vna porra, y que está en su mano el llouer y granizar, y tronar [...]*" (Polo de Ondegardo, 1917: 208). La ñusta estaba entonces encargada de tomar y guardar el agua en el cántaro, mientras que la "distribución" de esta "energía" acumulada se realizaba gracias a la acción del hermano que quiebra el recipiente (po-

siblemente con un proyectil de su honda). Véase más atrás la parte dedicada al Trueno.

96 Betanzos 1987, II p. , Cap. XVI, XVII: 249 y ss. Véase la discusión de este episodio en el Capítulo VII.

97 En la versión quechua las expresiones correspondientes suenan muy duro: “*”pim kanki, imam sutiyki; imamanmi hamunki” ñispa*” (Taylor, op.cit.: 294).

98 “*Después de la aparición del inga, éste también, cuando se enteró [del culto de Pariacaca], se convirtió en su huacsa estimándolo mucho.*” (Taylor 1987, Cap. 15, v. 15: 269).

99 De esto se trata en detalles en el Capítulo IV, V y VI.

100 Lo confirma claramente el curso de los acontecimiento - véase el Cap. V y VII.

101 Ziolkowski 1985: pass, Ziolkowski, Sadowski 1992.

102 En 1894 F. Villarreal demostró, comparando los datos de los cronistas con las fuentes astronómicas, que realmente ocurrieron fenómenos astronómicos extraordinarios, que pudieron, por lo menos, causar un estado de inquietud entre las élites indígenas. Un análisis detallado de los anales astronómicos de la época revela que, por ejemplo, entre 1529 y 1532 fueron visibles en el cielo andino por lo menos cuatro cometas notables; entre los cuales destacan dos: el cometa Halley, que apareció al rededor del 5 de agosto de 1531 - y fue observado en el Viejo Mundo durante treinta y cuatro días, en los Andes su período de visibilidad fue parecido, - después de la puesta del Sol, al Occidente. Otro, aún más luminoso que el cometa Halley, fue observado en la segunda mitad de 1532. Desgraciadamente, ni estas noticias ni el asunto de su posible base factual despertaron por muchos años la debida atención de los especialistas. Véase en el Cap. VII la interpretación del posible impacto político-social de la interpretación de estos fenomenos por parte de los incas.

Capítulo II

LA PANACA, EL NOMBRE Y LA FUNCION O DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD SOCIAL

> "La Policía no puede detenerle porque no sabe a quién detener, y las CRS no pueden perseguirle porque no saben a quién están persiguiendo. Toda la estructura de las fuerzas de seguridad de Francia es impotente por falta de un nombre. Me parece, por consiguiente, que la primera tarea a realizar, sin la cual todas las demás propuestas carecen de sentido, consiste en dar un nombre a este hombre."
> (Frederick Forsyth "The Day of the Jackal")

En el capítulo anterior se han presentado los principales objetos de culto imperial, poniendo especial énfasis sobre las funciones "legimitizadoras" que desempeñaban en el discurso político-religioso de los cuzqueños. Se ha señalado brevemente la dimensión político-social de este culto, suponiendo, a base de algunos indicios, la existencia de una estrecha relación entre determinadas "wakas" y ciertas "parcialidades" o "familias" cuzqueñas. En el presente capítulo se proseguirá este tema, dedicando especial importancia al problema de la afiliación social (familiar) y ritual-religiosa de los miembros de las principales subdivisiones de la sociedad cuzqueña. Sin embargo quisiera hacer hincapié sobre el hecho de que no pienso (ni me siento competente para ello) contribuir, en este breve capítulo, con nuevas hipótesis al debate acerca del muy complejo problema de la jerarquía interna de una panaca, de la jerarquía entre panacas ni del no menos enredado asunto de las reglas de matrimonio y descendencia. A esos problemas dedicaron amplios estudios eminentes especialistas como J. H. Rowe, R.T. Zuidema, F. Loundsbury, E. Mendizabal Losack, W. Espinoza Soriano, M. Rostworowski de Diez Canseco, M. Pärssinen y otros, llegando, dicho sea de paso, a conclusiones en varios puntos perfectamente contradictorias[1].

Para los fines de mi análisis se revela particularmente importante seleccionar entre las hipótesis y modelos existentes, lo que hasta la fecha ha sido establecido con relativa certitud acerca de los siguientes puntos:

a - el número, los nombres y los fundadores de las "panacas reales" que funcionaban en la metrópoli inca en el momento de la llegada de los españoles,

b - cómo se definían los límites sociales de una panaca, es decir: ¿según que tipo de criterios un individuo era clasificado como miembro de una u otra panaca?

c - ¿según qué tipo de criterios se realizaba la división de la nobleza cuzqueña en "hanancuzcos" y "hurincuzcos"?

En la segunda parte de este capítulo se intentará definir ¿cuáles de los grupos familiares identificados estuvieron en mayor grado involucrados en las tareas religiosas asociadas a las principales "wakas" cuzqueñas?

Sin embargo, hay primero que dedicar unas palabras a un elemento imprescindible para poder tratar del problema de la organización y relaciones sociales: el sistema de nombramiento de los integrantes de la sociedad investigada. Es evidente que la compresión de este aspecto es absolutamente indispensable[2] para identificar a los personajes mencionados en las fuentes y analizar las relaciones entre ellos.

Dicho sea de paso, aunque se haya dedicado un impresionante número de estudios al problema de las estructuras andinas de parentesco, pocos son los autores que intentaron profundizar un asunto aparentemente simple, a saber: ¿cuál era el sistema que regía la atribución de un nombre propio a un individuo?

Es bien conocido que los llamados "nombres propios" bajo los cuales los andinos aparecen en las fuentes, constituyen en realidad un conjunto muy heterogéneo en el cual entran tanto los títulos y nombres de cargos y/o profesiones, como algunos apodos (a veces despectivos) como los nombres propios *sensu stricto*. Pero la separación de estos tres principales conjuntos no se revela fácil; más aún, en determinados contextos un sólo o mismo individuo podía aparecer bajo diferentes "nombres" y, al mismo tiempo, varios individuos podían compartir el mismo nombre y/o título. Al parecer, se aprecia también una diferencia entre el sistema de denominación de los hombres y de las mujeres. Revisemos brevemente algunos aspectos de este problema, de particular interés para el tema del presente estudio, con la señalada limitación de considerar principalmente a los integrantes de la nobleza cuzqueña.

II.2. Nombre propio, título, apodo

Generalmente, cada individuo (independientemente del sexo) era nombrado dos veces: "*El rutuchico es quando la críatura llega a vn año, ora fuese hombre ora muger, le dauan el nombre que auía de tener hasta que fuese de edad; si era hombre quando lo armauan cauallero y le dauan la guaraca, entonces les dauan los nombres que auían de tener hasta la muerte, y si era muger quando le uenia la primera flor le dauan el nombre*

que auía de tener para siempre ..." (Molina "El Cuzqueño" 1916: 87). A esa regla general se podría añadir la aclaración de que un Sapan Inka era aparentemente nombrado por tercera vez, en el momento de la toma del poder, al igual que su "esposa principal", la Coya; este asunto se debatirá más adelante.

Volviendo al tema principal, habría que preguntarse si existió una regla general que regía la selección y sucesiva aplicación de dos nombres propios y especialmente del segundo de éstos. Para el problema debatido, se revelan de particular importancia las siguientes cuestiones:

- ¿cómo se diferenciaba el primer nombre (de niño) del segundo, el que uno recibía cuando le "*armauan cauallero*"?
- ¿era o no el nombre propio (cualquier de los dos o ambos) asociado de una manera relativamente estable a un determinado grupo familiar (panaca, linaje), a una "parcialidad" y/o a un rango?

La cuestión no está clara, puesto que en general los llamados "nombres propios"[3] son compuestos de dos o más elementos como "*Tito*", "*Cusi*", "*Yupanqui*", "*Topa*", "*Viracocha*", "*Guaman*", "*Roca*", "*Inca*", "*Gualpa*", "*Chalco*" etc. y cada uno de estos puede entrar tanto en el primero como en el segundo de los "nombres propios"; además, aparecen de una manera indiscriminada (a primera vista) entre los integrantes de varias panacas. Por ejemplo, en la lista de los representantes de la nobleza incaica, según el acta levantada por Alvaro Ruiz de Navamuel en Cuzco el 14 de enero de 1572, la palabra "*Tito*" aparece como componente de los nombres propios en las panacas asociadas a los Incas siguientes: *Yaguar guaca*, *Viracocha Ynga*, *Topa ynga yupangui*, *Guascar*[4]. Además, puede ser significativa no sólo la mera presencia de una componente sino también su posición en la versión integral de un nombre por eso habría que estudiar la repetición de combinaciones particulares de elementos (como por ej., *Atao yupanqui* o *Inca Yupanqui*) etc.

Respecto a este último problema notemos que algunos de los futuros Incas antes de ceñir la *mascapaycha*, llevaban nombres en los que aparece la combinación "*Cusi Huallpa*". Por ejemplo el futuro *Wayna Qhapaq* se llamaba *Topa Cusi Huallpa*, mientras que *Waskar Inka* llevaba el nombre *Titu Cusi Huallpa*, el mismo que uno de sus predecesores, *Yawar Wakaq* (Sarmiento 1906, Cap.20, 56, 63 : 50, 103, 112). ¿Cuál fue el significado de la diferencia en la primera parte del nombre (*Titu* o *Topa*) y de la repetición de la segunda parte (*Cusi Huallpa*)? ¿Tenía esto algo que ver con la pertenencia familiar de los Incas mencionados?

En la crónica de Sarmiento aparecen mencionados algunos "nombres de niños", por ejemplo acerca del futuro *Wiraqucha Inka* el cronista dice lo siguiente: "*Viracocha Inga, llamado de niño Atun Topa Ynga (...)*

a este le había aparecido el Viracocha (...). Por lo cual gratulándole Gualpa Rimache, le saludó llamándole "¡O Viracocha Inga!" y seguiendo los demás celebraron este nombre Viracocha; y con él se quedó todo el tiempo de su vida. Y otros dicen, que tomó este nombre porque, cuando le armaron caballero y le abrieron las orejas, tomó por padrino de su caballería á Ticci Viracocha. Sea como quiera que haya sido, que es todo es cierto que ***cuando niño antes que sucediese a su padre, fué nombrado Atun Topa Inga, y despues por lo restante de la vida se llamó Viracocha Inga.*** " (ibid. Cap. 24: 56 - énfasis de MZ).

Del fragmento citado se pueden extraer las siguientes conclusiones:

- Que el nombre de "adulto" podría contener el nombre de la divinidad con la cual el "*que armauan cauallero*" establecía una relación de "padrinazgo"; en cambio el nombre "de adolescente" carecería de tales asociaciones.
- Por el otro lado, los elementos del "nombre de adolescente" parecen atribuidos a personajes de indudable edad madura: ¿significarías eso que era posible usar a lo largo de toda su vida su "*nombre de niño*"?

En este etapa de la investigación no se revela claro el problema de la diferencia entre el nombre "de niño" y "de adulto", tampoco el de la relación nombre-familia de origen. En cambio, tenemos ciertos indicios de que el uso de dos tipos de componentes pudo haber tenido una función de diferenciación social a una escala más general que la de una familia o ayllu. Al hablar de los descendientes de *Pachacuti Ynga Yupangue*, Betanzos subraya repetidamente las restricciones en el uso del nombre de " *Yupangue*" el que sería algo como "el nombre dinástico": " *el Yupangue es el Alacuña el linaje de do ellos son porque ansi se llamaba Mango Capac que por sobrenombre tenía Yupangue...*" (Betanzos 1987, I.p. Cap. XVII: 83). Betanzos subraya que el derecho de utilizar este prestigioso nombre estaba restringido únicamente a las personas que "eran incas" por línea paterna y materna, mientras que en el caso de matrimonios con personas " de sangre ajena" había que cambiarse de nombre (y, es de suponer, también a los hijos nacidos de tales relaciones): " *a los descendientes deste Ynga Yupangue llamaron desde entonces hasta hoy Capac aillo Ynga Yupangue Haguaymin que dice que de linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupangue y estos son los más sublimados y tenidos en más entre los del Cuzco que de otro linaje ninguno (...) y como andando el tiempo fueron multiplicando esta generación de orejones hubo y hay el día de hoy muchos que hicieron cabezas y nombradías como mayorazgos y tomaron apellidos diversos casándose con mujeres que no eran de su linaje y vien-*

do esto los de Ynga Yupangue que ordenaron que los que ansi mezclasen sangre ajena que apellidasen nuevo apellido y nuevo sobrenombre...." (ibid. Cap. XXXII: 150).

Dejando de lado el problema de quién en realidad tenía derecho de considerarse miembro del "*Capac aillo*"[5] notemos cierta contradicción en los fragmentos citados. El cronista dice primero que el nombre "*Yupangue*" era usado como "sobrenombre" ya por *Mango Capac*, el fundador mítico de la dinastía, para asociar después su uso al "linaje" de los descendientes de *Pachakuti Inka Yupanki*. Sin extenderme sobre la interpretación de este fragmento, notemos una muy interesante información acerca de la necesidad de cambiar de nombre (es de suponer, por parte del hombre) al contratar el matrimonio con una mujer "*de sangre ajena*". Una interpretación alternativa sería que la obligación de cambio de nombre les tocaría no tanto a los esposos sino más bien a sus hijos. Esta segunda posibilidad tiene apoyo en el siguiente dato proporcionado por Miguel Cabello Valboa: "*Este gentil mancebo era hijo de un Auqui Topayupangui, hombre de mucho valor y esfuerzo (...) llamavasse Quilaco yupangui tomando el nombre de la nación de la madre (porque los naturales de el Quito son llamados Quilacos) y el sobrenombre yupangui de el padre.*" (Cabello Valboa 1951, Cap. 26: 408). De todas maneras estos datos parecen indicar que el nombre de "*Yupangue*" era de uso exclusivo para los "incas de sangre".

El segundo nombre "de uso restringido" pudo haber sido el de "*Viracocha*", al menos al considerar la consulta hecha por la viuda de *Paullu Inka*, doña Catalina acerca del nombre de su nieto, don Melchior: "*entro diego descobar y dixo a la dha doña Catalina señora doña Catalina todos los españoles tratan y son de parescer que vro nyeto se llame don Melchior Viracocha ynga y la dha doña Catalina dixo no le pongan ese nombre que Viracocha ynga es nombre de los yngas de Orincuzco que es de differente parcialidad de donde de era my marido..*"[6]. A primera vista la declaración de doña Catalina es algo sorprendente, puesto que es bien conocido que su marido *Paullu Inka* estuvo íntimamente relacionado con la panaca del *Inka Wiraqucha*[7]; y esta última estaba asociada al primer "ceque" de Antisuyu (véase más abajo), es decir a la parte correspondiente a Hanan Cuzco. Entonces, si el nombre "*Viracocha*" estaba de cierta manera relacionado con esta panaca (lo que sería lógico): ¿porqué dijo doña Catalina que "*Viracocha ynga es un nombre de los yngas de Orincuzco*"? Volveré brevemente a esta aparente contradicción en el párrafo dedicado a la división en *"hanancuzcos"* y *"orencuzcos"*.

Otro problema que merecería ser aclarado es el de la relación del lugar de nacimiento de un individuo con su nombre (y futuras relaciones

con dicho lugar). Acerca de este complejo asunto, citemos el conocido caso de *Waskar Inka*: "*fue[Guayna Capac]a un pueblo que llaman Guascar que es cuatro leguas del Cuzco donde llaman Mohina le nació otro hijo al cual hijo llamó Guascar por haber nacido allí en este pueblo llamado Guarcar* (sic - MZ) *este Guascar fue el que tuvo división con Atagualpa.*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XLV: 192)[8]. Lo interesante es que *Inka Waskar* se referirá después a su lugar de nacimiento en apoyo a su decisión de "*pasar a los Orencuzcos*"[9].

Encontramos otro caso similar con "*Mama Ocllo, que por otro nombre fué llamada Tocta Cuca, muger del valerosos Tupa Ynga Yupangui y madre de Huayna Capac, su succesor, fué hija de Mama Ana Huarque Coya, como está dicho, y dizen fué* ***natural de Chincha, por haber allí nascido"*** (Murúa 1962, I p. Cap. 27: 68 - énfasis de MZ). Entonces el lugar de nacimiento tuvo aparentemente cierta importancia no sólo para el nombre de un individuo sino también para su clasificación social. Pero: ¿cuáles fueron las consecuencias prácticas de tal clasificación para la posición y/o derechos del interesado?

En el caso de *Waskar Inka* (o de su medio hermano *Paullo Inca*) el nombre "toponímico" parece servir de cierto tipo de apodo, paralelamente al "verdadero nombre propio": *Waskar Inka* fue también denominado "*Titu Cusi Gualpa Indi Illapa*" (Sarmiento 1906, Cap. 63: 112). Habría que preguntarse acerca de las reglas del uso contextual de uno y otro de los nombres. A título de hipótesis de trabajo se podría sugerir que el nombre "toponímico", por ser evidentemente asociado al momento (y lugar) de nacimiento, pudo haber constituido el primer nombre de "uso familiar", mientras que el segundo mencionado era ya el "nombre-título" oficial.

Respecto al problema de los "nombres-apodos", algunos de ellos parecen referirse a ciertos rasgos físicos del personaje considerado, así el nombre *Lluqui Yupangue* tendría su orígen y causa en el hecho de ser este Inca zurdo[10]. Un origen parecido tuvo el nombre de *Yaguar Guaca,* que es evidentemente un apodo, puesto que el nombre "de niño" de este Inca era *Tito Cusi Gualpa*[11]. Hay que mencionar que uno podía obtener un denominativo de esta clase en reconocimiento de unos méritos excepcionales, como fue el caso de *Ynga Achache* que recibió su prestigiosos apodo de "*Uturungu*" en conmemoración de sus proezas militares contra los *Andes* (Betanzos 1987, I p. Cap. XXXIII, XXXIV: 153, 155).

Pero al igual que con el "nombre toponímico", no se revela claro el uso contextual del apodo en relación a los "nombres verdaderos" restantes.

II.2.1. Pasando a los nombres "oficiales" de los soberanos, veamos primero el nombre-título que recibió *Pachakuti Inka Yupanki*: "*Viracocha Ynga como le pusiese la borla en la cabeza le dijo: Yo te nombro para que de hoy y más te nombren los tuyos en las demás naciones que fuesen sujetas Pachacuti Ynga Yupangue Capac Indichuri que dice vuelta del tiempo Rey Yupangue hijo del sol el Yupangue es el Alacuña el linaje de do ellos son porque ansi se llamaba Mango Capac que por sobrenombre tenía Yupangue...*" (Betanzos 1987, I.p. Cap. XVII: 83)

Tenemos también a una explicación del nombre "oficial" de *Ataw Wallpa*: "*/.../ el Ynga Ataguallpa tomase la borla del estado diéronle allí por nombre Cuxi Yupangue y los señores que allí estaban este nombre Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga que dice el Caccha es nombre del ídolo de las batallas diciendo que imitaba a él en el guerrear al Pachacuti dice vuelta del mundo y el Ynga Yupangue era de su bisabuelo Ynga Yupangue del Ynga postrero decía rey y este es el nombre que le dieron cuando le pusieron la borla...*" (ibid. Parte II, Cap. VI: 221).

Finalmente, aunque sin dar explicación, Diego Fernández "El Palentino" cita el "nombre oficial" de uno de los "Incas de Vilcabamba", *Xaire Topa Inga*: "*Y cuando tomó la borla, antes que saliese de su tierra para venir a Lima, se mudó el nombre en Mango Capa Pachacuti Yupangue; y así estos dos nombres se han de entender ser todo uno.*" (Fernández "El Palentino" 1963, Parte II, Lib. III, Cap. V: 83)

Notemos los siguientes elementos aparentemente significativos:

- la asociación explícita con una divinidad (*Indichuri, Cacha*) en el caso de los dos primeros Incas mencionados, y la significativa falta de este elemento en el nombre "oficial" de *Xaire Topa Ynga.* Recordemos que este último decidió aceptar la religión cristiana, entonces la referencia a una divinidad inca podría resultar inapropiada.
- La presencia de la componente "*Yupanqui*" o "*Yupangue*", en caso de Ataw Wallpa se nota una explícita asociación a su bisabuelo "*Pachacuti Ynga Yupangue*".
- El doble uso (y el doble significado) del témino "*Ynga*" (Inca),
- Finalmente, la función del nombre "*Mango Capa*" como parte del "nombre oficial" y no únicamente como nombre propio del fundador legendario de la dinastía inca[12].

Como desgraciadamente carecemos de un repertorio fidedigno y completo de los "nombres oficiales" de los soberanos incas, resulta difícil pronunciarse acerca de las eventuales reglas de atribución[13].

II.2.2. Los nombres de la mujeres

El caso de los nombres de la mujeres parece aún más complicado que el de los hombres, y aunque se trate de un tema de gran importancia, quiero hacer al respecto sólo una corta observación relativa a los nombres de las *Coyas* o esposas principales de los Incas. Parece, por ejemplo, que al menos parte de los que se suelen llamar "nombres" eran en realidad títulos "honoríficos". Notemos, especialmente en la crónica de Murúa, la presencia de fórmulas tipo: "*Coya Cusi Chimpo, por otro nombre Mamamicay*", "*Ypahuaco Coya, por otro nombre Mamachiquia, muger de Yahuar Huacac*" (Murúa 1962, I p. Cap. 14, 16: 40, 42).¿Qué significa lo de "*por otro nombre*"? ¿Porqué y cuándo lo recibía la *Coya*?

La solución podría ser en parte bastante simple: recordemos que la mujer podría ser llamada *Mama* únicamente después de casarse y, más aún después de haber tenido hijos porque ésta era la confirmación del "trato matrimonial" (Guamán Poma 1980, fol. 81: 74). Entonces "*Mama*" era seguramente un título, pero ¿según qué tipo de criterios se aplicaba la segunda componente como "*Chiquia*", "*Micay*". ¿Era éste un asunto totalmente arbitrario? En tal caso habría que explicar las aparentes repeticiones de nombres como "*Mama Occlo*" o "*Mama Rahua*" de una generación a otra. ¿Sería, como supone R.T. Zuidema, una señal de distancia clasificatoria, en referencia al Inca, al que correspondería la posición de "*Mango Capac*"?[14]

¿O acaso servía este título para designar el rango adquirido independientemente de las relaciones de parentesco biológico, más bien en función de la importancia de la alianza que se establecía mediante el matrimonio?

Otros títulos femeninos como "*coya*", "*ñusta*", "*palla*", y sus relaciones con la posición jerárquica han sido analizados por M. Pärssinen. Una de sus interesantes sugerencias, basada principalmente en los datos de Guamán Poma, sería que "*ñusta*" y "*palla*" eran dos grados de la jerarquía de las mujeres nobles incas, siendo el primero de ellos ("*ñusta*") superior al segundo (Parssinen 1992: 198-199).

II.2.3. Los títulos y cargos

Sin entrar en detalles de un problema que por sí solo merecería un importante estudio, quisiera subrayar una vez más lo que ya mencioné al iniciar este capítulo: que buena parte de los llamados "nombres propios" son según toda probalidad títulos asociados a funciones específicas. Szeminski ha demostrado que este es el caso de "*Manco Capac*", el supuesto

nombre del fundador de la dinastía Inca: se trataría en realidad de un título asociado a la tradición del estado de *Tiwanaku* (Szeminski 1994: 397 y ss). Respecto al período inca, tenemos claros indicios de un significado similar (es decir: nombre de un cargo) de, entre otros, "*Capac Yupanqui*", "*Yamqui Yupanqui*","*Auqui*"; esto explicaría la aparición, generación trás generación, de sucesivos "*Capac Yupanqui*", "*Chalco Yupanqui*" etc. Resulta bastante evidente que el uso de tales denominativos fue también altamente contextual, es decir: para un miembro de la élite inca era bien evidente que un *Capac Yupanqui* asociado al reinado *Pachakuti Inka Yupanki* no era la misma persona que otro *Capac Yupanqui* de tiempos de *Wayna Qhapaq*, de igual manera que para los que conocen la historia de Francia, "El Emperador" ("L ' Empereur") vencedor en la batallas de Ulm, Austerlitz y Jena no es idéntico al Emperador Carlomagno. Otro ejemplo; para alguien educado en la historia de España la referencia al "Duque de Alba" (presente hasta sobre las botellas de brandy) establece de una manera clara e uniquivoca la asociación con un famoso comandante español, don Fernando Alvarez de Toledo, tercer Duque de Alba (1507 - 1582). Sin embargo, este es un evidente caso de uso contextual del título, basado en ciertas informaciones por sobreentendido, puesto que los personajes que llevaban el mismo título de "Duque de Alba" fueron más de diez, en un período de cuatro siglos. Para alguién que carezca de tal "conocimiento contextual" (y esta fue la situación de la mayoría de los cronistas españoles en el Ta*wantinsuyu*), esta clase de informaciones que les proporcionaban los Incas podrían llevar a varias confusiones de identidad.

Resumiendo lo antedicho podemos decir que dado el carácter muy insuficiente de nuestros conocimientos de las reglas de aplicación y uso de nombres y "títulos" en la sociedad inca, resulta muy difícil realizar comparaciones o construir modelos de relaciones sociales en base a la simple similitud de nombres que aparecen en las crónicas, sin un estudio detallado de la identidad social de los individuos considerados.

II.3. La "familias nobles" del Cuzco y su división

El estado actual de la muy complicada discusión acerca de la organización interna del Cuzco, las relaciones jerárquicas y los modelos de alianzas matrimoniales han sido resumidos en algunos estudios mencionados anteriormente[15]. Para no entrar en las profusamente debatidas materias, pero sólo con el fin de tener un punto de referencia básico para la organización del material factográfico que se analizará en los capitulos que van a continuacion, tomaré como "punto de partida" los mo-

delos más elementales (por no decir triviales), pero que tienen la ventaja de ser comúnmente aceptados (hasta cierto punto) por la mayoría de los especialistas.

Quiero ser bien claro: no niego la importancia de los estudios acerca del carácter y estructura del poder supremo del Estado (¿monarquía, diarquía o triarquía?[16]) o de la relación de rango y prestigio entre las diferentes familias "reales". Sin embargo, me parece que cualquier modelo, incluso el aparentemente más elaborado y complejo, debería tener ante todo un valor explicativo, es decir, debería permitir la adecuada lectura y compresión de las fuentes. En los primeros momentos (y éxitos) de la aplicación de la metodología estructuralista se estaba esperando poder llegar a la elaboración de un modelo integral de la sociedad cuzqueña, que explicaría la mayor parte de las contradicciones y distintas versiones de la llamada "historia dinástica" inca, lo que no se había podido realizar de una manera satisfactoria mediante la aplicación de la metodología histórica tradicional. Pero se ha revelado bastante pronto que el método estructural tiene también sus serias limitaciones. No obstante la elaboración de los modelos de sucesivas "representaciones" que tenían como fin explicar lo que no se prestaba a la interpretación mediante las "representaciones" precedentes, siempre quedaban elementos que simplemente carecían de explicación.

Lo que pretendo hacer no es construir un nuevo modelo estático sino, en base a los modelos más simples, intentar reconstruir ciertos mecanismos político-religiosos (es decir, el aspecto dinámico). Una vez identificados los mecanismos, intentaré explicar ciertos eventos descritos en las fuentes, que considero tentativamente como históricos.

II.3.1. La división social básica de Cuzco y de la comarca circundante

Una de las causas de las múltiples controversias en torno a este problema es el carácter de la relación entre la división social propiamente dicha y su proyección territorial, es decir: ¿en qué medida (y con qué precisión) los modelos de relaciones sociales influyeron en la organización territorial, ubicación de las viviendas, palacios, templos, tierras y "waka" de los cuzqueños?

En cuanto al aspecto social propiamente dicho, los cuzqueños, es decir los moradores de Cuzco y del área circundante hasta el alcance del sistema de los "ceques", representaban dos principales grupos: los "Incas de sangre" y los "Incas de privilegio" [17]. Estos últimos eran los grupos no-incas que recibieron un estatus especial y ocupaban posición de ayudantes de los primeros especialmente en la administración estatal.

Los "Incas de sangre" se dividían aparentemente en dos grupos:

- Los integrantes de los "diez ayllus custodios" compuestos, según Sarmiento, por los descendientes de los miembros de los diez ayllus que acompañaron a *Mango Capac*, el mítico fundador de la dinastía (Sarmiento 1906, cap. 11: 33 - 34),
- Los integrantes de las diez o doce familias reales, llamadas "panacas" que, según la llamada "lista dinástica" tradicional, hubieran sido fundadas por los sucesivos "soberanos" incas.

Los ayllus y/o panacas mencionados fueron divididos en dos principales grupos, llamados frecuentemente "parcialidades" en las fuentes, a saber: Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. A esta división en mitades se superpone otra, en cuatro suyos. Según la división clásica la parte Hanan Cuzco tiene adscrito el Chinchaysuyu y el Antisuyu, mientras que Hurin Cuzco comprende Collasuyu y Cuntisuyu; en general los "hanancuzcos" tenían una posición jerárquica más alta que los "hurincuzcos".

II.3.1.1. Las panacas y sus fundadores

Desde Mango Capac se habrían originado los "ayllus reales" o panacas: " *Este Mango Capac ordenó para conservación de su memoria lo siguiente: que su hijo mayor y de su mujer legítima, que era su heremana, sucediese en el estado, y si hubiese hijo segundo, á este diese cargo, que tuviese cuidado de amparar á todos los demás hijos y parientes, y quellos le reconosciesen por cabeza para sus necesidades, y se apelidases de su nombre, y él tuviese cargo de los favorecer y sustentar, y para esto les dejó hacienda. A esta parcialidad ó bando o linaje llamó ayllo, que es lo mesmo que linaje. (...) hizo el primer ayllo y llamóle Chima Panaca Ayllo, que quiere decir linaje y descendencia de Chima, porque el primero a quién dejó encomendado su linage ó ayllo se llamó Chima y Panaca quiere decir descender.* " (Sarmiento 1906, Cap. 14: 42).

Según este modelo que llamaré de aquí en adelante "tradicional", el sucesor en el poder no entra en el ayllu o panaca fundado por su padre sino tiene que fundar su propia panaca y proveerla de propiedades ("hacienda") necesarias para su existencia. La identificación de los individuos con un ayllu/panaca se realizaba en torno al culto de la momia del fundador (o de su representación). Uno de los aspectos del ritual religioso inca, que causó mayor impresión a los españoles fue precisamente el culto a los difuntos y las amplias prerrogativas otorgadas a las momias de los soberanos muertos: "*les dejaban todo el servicio que habían tenido en vida para que les sirviesen en muerte a estos bultos como si estuvieran vivos; (...) Ansimesmo a estos muertos se llegaban muchas gentes,*

ansí hombres como mujeres, diciendo que los querían servir, y esto no les era estorbado por los vivos, porque para servir a estos tenían libertad de hacello, cada uno el muerto que quería “ (Pedro Pizarro 1986, cap. 10: 52-53)).

Notemos cierta diferencia entre las informaciones de las fuentes: del testimonio de Sarmiento resultaría que la pertenencia a una “panaca real” era definida mediante las reglas de descendencia, mientras que Pedro Pizarro sugiere que ésto podía realizarse más libremente, mediante la elección por parte del individuo, de la “momia” a la cual quería servir, lo que supondría cierta flexibilidad del sistema y una posibilidad de movilidad social. ¿Cómo solucionar esta, aparentemente, tan flagrante contradicción entre los testimonios de los cronistas?

A título de hipótesis de trabajo se podría sugerir la existencia de dos tipos de identificación con una “panaca” determinada: por descendencia y por elección, lo que podría corresponder a dos clases distintas de “afiliados”. Notemos que Pizarro habla de una elección realizada por parte de individuos aparentemente de edad madura (“*hombres y mujeres*”) que “ *quieren servir*” a un muerto determinado (y tienen derecho para ello); pero este cronista no hace ninguna referencia a las familias de origen de estos individuos. En cambio, Sarmiento resalta la pertenencia a la panaca por vía de descendencia, lo que supone que esta clase de identificación social se establecía ya en el momento del nacimiento del individuo. Entonces el modelo de identificación podría ser el siguiente:

- en el momento del nacimiento, el individuo estaba clasificado en una panaca determinada posiblemente por vía matrilineal,
- el eventual cambio de panaca (por ej., la afiliación a la panaca paterna) podría realizarse después de la ceremonia de *“huarachicu”* (en caso de los hombres),
- la posición jerárquica del individuo que entraba en una panaca “para servir al muerto” era probablemente inferior a la de otro que había nacido en ella.

Un caso especial sería el de los hijos de un Inca reinante y de la constitución de una nueva panaca. Según la lista dinástica tradicional, las panacas y sus respectivos fundadores eran los siguientes (en “orden cronológico”, según Sarmiento de Gamboa, 1906: pass):

Los cinco primeros Incas (y sus respectivas panacas) representarían la llamada “dinastía de Hurin Cuzco”, mientras que desde el Inca sexto, *Inga Roca*, empezó la “dinastía de Hanan Cuzco”. Esta sucesión de dinastías con un solo linaje real pareció a muchos autores demasiado similar a los esquemas de sucesión de origen europeo, además no resultaban claras (según las explicaciones de las crónicas) las razones de este

No en la lista	Inca fundador del Cuzco	"Ayllu real" o panaca	"Parcialidad"
1	Mango Capac	Chima Panaca Ayllo	
2	Cinchi Roca	Raura Panaca Ayllo	Hurin
3	Lloqui Yupangui	Avayni Panaca Ayllo	Cuzco
4	Mayta Capac	Usca Mayta Panaca Ayllo	
5	Capac Yupangui	Apo Mayta Panaca Ayllo	
6	Inga Roca	Vicaquirao Panaca Ayllo	
7	Tito Cusi Gualpa (Yaguar Guacac)	Aucaylli Panaca	
8	Viracocha Inga	Çocço Panaca Ayllu	Hanan
9	Pachacuti Ynga Yupangui	Iñaca Panaca Ayllo (= Hatun Ayllo)	Cuzco
10	Topa Inga Yupangui	Capac Ayllo	
11	Guayna Capac	Tumibamba Ayllo	
12	Guascar Inga	Guascar Ayllo (?)	

paso desde Hurin Cuzco a Hanan Cuzco. Más aún, algunas fuentes mencionaban *Mango Capac* como fundador de ambas "dinastías", lo que permitió a R.T. Zuidema y P. Duviols formular la tesis de la existencia simultánea de ambas dinastías, siendo el "Inca de Hurin Cuzco" la "segunda persona" de su pareja, el *Inca* de Hanan Cuzco: este último sería el "Señor principal", encargado entre otros de la "política extranjera" y de las conquistas[18]. Como ha demostrado María Rostworowski, esta idea de "poder dual" tiene buen apoyo en la tradición andina[19], sin embargo, el modelo diárquico tiene también numerosos puntos débiles. Además, por diferentes razones se está cuestionando la existencia "histórica" de los primeros Incas de la atrás citada lista dinástica, y particularmente de los pertenecientes a la "dinastía Hurin Cuzco". Según algunos autores, los llamado "soberanos de Hurin Cuzco" hubiesen sido una invención de *Pachakuti Inka Yupanki*, elaborada dentro del cuadro de la reconstrucción de Cuzco y su reorganización sociojerárquica. En cambio, después del período de serio cuestionamiento de la historicidad de toda la llamada "dinastía inca" *en bloque,* en la actualidad la mayoría de los especialistas parecen aceptar la existencia histórica de por lo menos los incas de Hanan Cuzco[20].

Cualquiera que hubiese sido el origen de los ayllus y panacas, su existencia misma en la estructura social del Cuzco (en el momento de la llegada de los españoles) está fuera de toda duda y ampliamente docu-

mentada. Sin embargo, persisten serias controversias acerca del carácter patrilineal o matrilineal de las panacas, María Rostworowski supone que "*estos grupos representaban situaciones exogámicas y matrilineales. Así un hombre pertenecía al grupo de su hermana y sus hijos no podían clasificarse con él. Este postulado nos lleva a dos situaciones básicas, la primera es la importancia de las panacas en la vida cusqueña y su rol preponderante desempeñado en la historia incaica, y en segundo lugar, el valor que adquiría el ayllu o panaca a la cual pertenecia la madre del soberano.*" (Rostworowski 1983: 177).

Sin entrar en los detalles de este problema hay que reconocer que buena parte de la documentación que se presenta en el capítulo IV apoya especialmente a este último postulado de María Rostworowski. Pero tenemos que tener bien presente que la terminología de parentesco podía ser usada para describir tanto situaciones de parentesco biológico como clasificatorio. Al aceptar la posibilidad de que la esposa del Inca adquiría inmediatamente el rango (y título) de su "hermana", la visión de una panaca estrictamente matrilineal (presentada en el fragmento citado) sufre importantes modificaciones. Además, hay que tener presente las informaciones de los cronistas acerca de que la momia del fundador de una panaca era representada por dos "portavoces", un hombre y una mujer: "*que cada muerto de estos tenía señalado un yndio prinçipal y una yndia asimismo, lo que este yndio o yndia quería, dezían ellos que hera la uoluntad de los muertos.*" (P.Pizarro 1986, Cap. 10: 52). Esto se podría interpretar en el sentido de que los funcionarios mencionados representaban a la descendencia del fundador en la rama masculina y femenina, respectivamente. Esto explicaría las informaciones que asocian las Coyas a las panacas "masculinas"[21], es decir fundadas por un varón y no por mujeres, como supondría el modelo puramente matrilineal. La razón de tal situacion podría ser bien simple: incluso los partidarios del modelo matrilineal están de acuerdo en aceptar que en la sociedad inca funcionaba la poligamia. En tal caso, en virtud del modelo matrilineal, cada "mujer noble", esposa del Inca (y éstas fueron muchas) tendría teóricamente el derecho de fundar su propia panaca:de ser así, las panacas hubieran sido mucho más numerosas que las doce o trece, mencionadas en las fuentes.

Sin embargo hay otros factores que resaltan la importancia de las mujeres en la sociedad cuzqueña: el que aparentemente las momias de las Coyas no eran guardadas con las de sus maridos Incas sino resultaban beneficiarias de un culto particular (y hacienda propia). Ante todo esto el problema de la existencia paralela de un sistema de descendecia y rela-

ciones de parentesco por vía patrilineal y matrilineal queda todavía para resolver.

II.3.2. La proyección territorial de la división social

La forma y organización interna de Cuzco están tradicionalmente atribuidas al reformador del estado, *Pachakuti Inka Yupanki*; éstas hubieran sido introducidas por este Inca después de su victoria contra los chancas. Lo que es de particular importancia para el tema del presente estudio es la proyección de la estructura social mencionada más arriba sobre sistema de los "ceques" y la atribución de los "ceques" a determinadas familias, principalmente a las "panacas reales".

Dicho sea de paso, la principal fuente que habla de esta división de la ciudad es la "*Relación de las guacas ...*", documento incluido en la tardía crónica de Bernabé Cobo, pero elaborado entre 1560 y 1571 (Rowe 1979: 6). No obstante el evidente carácter incompleto de la lista de los "wakas", (ibid.: 4 - 5) y, posiblemente, de las familias relacionadas con los "ceques", desde hace más de treinta años esta "*Relación ....*" sigue siendo el documento más frecuentemente analizado en los trabajos sobre la organización social y religiosa inca.

Recordemos sólo que los "ceques" eran líneas rectas (en teoría más bien que en la práctica) o sectores, determinados por una serie de waka (de tres a quince por "ceque"). Según la fuente mencionada, todos tenían su inicio en el templo de *Qurikancha* : *"del templo del sol salían como de centro ciertas lineas, que los indios llaman, ceques; y hacíanse quatro partes conforme a los quatro caminos Reales, que salían del cuzco: y en cada uno de aquellos ceques estauan por sus orden las Guacas, y adoratorios que hauia en el cuzco, y su comarca ...*" (Rowe 1979: 14). Los "ceques" eran en total 41 o 42, distribuidos de la manera siguiente:

- Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu tenían cada uno nueve "ceques" o sea 27 en total,
- Cuntisuyu contaba 14 o 15 ceques, estando el octavo "ceque" de este suyu dividido en dos.

Los ceques tenían atribuidos rangos, que expresaban una jerarquía de los ayllus por medio de los términos de "*Collana, Payan, Cayao*", en virtud de la asociación ceque-"*familia*": *"cada ceques estaua a cargo de las parcialidades, y familias siruientes, que cuidaban de las Guaca de su ceque, y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos.*" (ibid: 14).

Sin embargo, sólo 12 ceques eran explícitamente atribuidos a un grupo determinado:

Suyu y ceque	**Inca fundador**	**Ayllu o panaca asociada**	**"Parcialidad" del Cuzco**
Chinchaysuyu - 1		Goacaytaqui	
2	Inca Roca	Vicaquirao Panaca Ayllo	
7	Tupac Yupanqui	Capac Ayllo	Hanan
Antisuyu - 1	Viracocha Inga	Çocço Panaca Ayllu	Cuzco
An-4	Tito Cusi Gualpa (Yaguar Guacac)	Aucaylli Panaca	
An-9		Cari Ayllo	
Collasuyu-1		Aguini aylo	
Co-2	Lloqui Yupangui	Avayni Panaca Ayllo	
Co-4	Capac Yupangui	Apo Mayta Panaca Ayllo	Hurin
Co-7	Mayta Capac	Usca Mayta Panaca Ayllo	Cuzco
Cuntisuyu-2		Quisco Ayllo	
Cu-5	Mango Capac	Chima panaca	

Además, los nombres atribuidos a otros cuatro "ceques" parecen testimoniar de una manera indirecta su pertenencia a otras tantas parcialidades, aparentemente no-reales[22] (como dos de las explícitamente citadas): *Goacaytaqui, Cari ayllu, Aguini ayllu* y *Quisco ayllu.* Como observó María Rostworowski, no todas las panacas de los supuestos "Incas reinantes" tuvieron sus ceques, faltan tres:

- *Raura panaca* de *Sinchi Roca*,
- *Hatun ayllu* de *Pachakuti Inka Yupanki*
- *Tumibamba panaca* de *Wayna Qhapaq*[23].

El asunto de la atribución de los ceques no es unequívoco, puesto que por otro lado a *Pachakuti Inka Yupanki*, cuya panaca (*Hatun ayllu*) no tenía su propio "ceque", se le ve explícitamente atribuidas 19 "*waka*": 17 en Chinchaysuyu y 2 en Antisuyu (Rostworowski 1983: 151).

La proyección territorial clásica de los "ceques" y las "waka", que funcionaba desde varios años atrás en la literatura especializada, es decir con los ceques perfectamente rectilíneos saliendo desde el templo de *Qurikancha* (il. 9), ha sufrido en los últimos años una sensible modificación. En efecto, los trabajo de Brian Bauer han demostrado que los ceques eran en realidad curvilíneos, pudiendo a veces hasta intercruzarse. Por consiguiente, las "waka" de dos "ceque" distantes entre sí (en la lectura secuencial tradicional) podían en realidad ser vecinos, tal es por ejemplo el caso de los waka de Collasuyu, Co-3:1 y Co-9:2, Co-5:2 y Co-9:5 etc. (Bauer 1992: 22 y ss. - il. 10). Los resultados preliminares acerca

de otros suyus parecen demostrar una situación parecida (Niles 1987: 171 y ss).

Este hecho pudo haber tenido su importancia para la disposición real, es decir perceptible en el terreno (y no abstracta) de los "suyus". Parsinnen, que analizó este problema (pero sin conocer los trabajos de Bauer), presentó un nuevo modelo de la división espacial y social del Cuzco en términos de los cuatro "suyus", subrayando que la división interna de la ciudad no tenía su proyección exacta sobre el área circundante (Parssinen 1992:232 y ss). De todas maneras esta todavía muy lejos de ser resuelto el problema de la forma exacta en la que la organización social de los cuzqueños se proyectaba y manifestaba en el territorio y las repercusiones que esta proyección pudo haber tenido sobre el ritual religioso imperial (y sus connotaciones sociopolíticas).

Teniendo bien presente este estado de la investigacion, analicemos brevemente el problema siguiente, a saber:

II.4. Relación *ceque - waka* - "parcialidad"

El autor de la "Relación de las Guacas..." sostiene que los integrantes de la panaca, o ayllu a los cuales había sido adscrito un ceque, estuvieron a cargo del culto a las "wakas" de éste. Tomando al pie de la letra esta constatación (y sin hacer por el momento caso de los modelos de división jerárquica de los ceques elaborado por R.T. Zuidema), veamos cómo se presentan estas relaciones entre "waka" y las "parcialidades" del Cuzco en esta fuente.

II.4.1. Viracocha Pacha yachachi o "El Hacedor", el Sol, el Trueno y *Wanakawri*

Existen nueve "waka" asociados (es decir o por la identificación explícita de la divinidad beneficiaría del culto en una "waka" dada o por intermedio del nombre) con el "Hacedor"..

Según los mismo criterios, se han identificado 13 "wakas" relacionados en diferente forma con el sol. Aparte de estos hay tres "wakas" con nombres asociados al Sol, aunque en la descripción del culto al sol no este mencionado: Ch-3:1, Cu-6:5, Cu-7:1 (Rowe 1979, pass.).

Contamos con siete "wakas" asociadas con el Señor del Trueno y sus diversas manifestaciones (granizo, viento, etc.) más un "waka", en el que *Pachayachachic* estaba venerado en compañía de *intiillapa* y *Punchau* ("H-S-T" en la Tabla). Finalmente, hay ocho "wakas" relacionadas con *Wanakawri* ("Wana" en la Tabla)

Los resultados se muestran en la tabla que se presenta más abajo.

Culto a:	Suyu y Waka	Nombre del waka	Rango del ceque	Ayllu o panaca asociada
Illapa	Ch-1:4	cirocaya	cayao	Goacaytaqui
Illapa	Ch-2:3	inti illapa	payan	Vicaquirao
H-S-T	Ch-4:8	chuquipalta	Payao (sic)	
Illapa	Ch-5:2	Pucamarca	cayao	
Sol	Ch-5:4	Aucaypata	cayao	
Wana	Ch-5:7	chacaguanacauri	cayao	
Sol	Ch-6:2	Quiangalla	collana	
Hacedor.	Ch-6:2	Pucamarca (Quishuarcancha)	collana	
Illapa	Ch-6:4	Guayra	collana	
Hacedor	Ch-7:7	Churuncana	Cayao	Capac Ayllu
Wana	Ch-8: 2	Mancochunqui	Payan	
Sol	Ch-8:1	illanguarque	Payan	
Illapa	Ch-8:3	Aucaypata	Payan	
Sol	Ch-8:7	sucanca	Payan	
Hacedor	Ch-8:8	Mamararoy	Payan	
Wana	Ch-9:6	Apuyauira	Capac	
Hacedor	An-1:2	Turuca	Collana	çubçu pañaca ayllu
Sol	An-3:4	Chuquimarca	cayao	
Hacedor	An-4:4	viracocha	Collana	aucailli panaca
Wana	An-4:7	Maychaguanacauri	Collana	aucailli panaca
Sol	An-6:3	Chuquicancha	cayao	
Hacedor	An-6:5	viracochapuquiu	Cayao	
Illapa	An-8:10	Picas	Ayarmaca	
Wana	An-9:5	Ataguanacauri	cayao	Ayllu Cari
Sol	Co-1:3	churucana	Cayao	Aguini ayllu
Wana	Co-1:6	Atpitan	cayao	Aguini Ayllu
Illapa	Co-1:8	Guayra	cayao	Aguini ayllu
Sol	Co-2:3	sausero	Payan	Haguayni ayllu
Sol	Co-3:4	Guanipata	Collana	
Hacedor	Co-3:9	llulpacturo	Collana	
Sol	Co-4:8	Guancarcalla	cayao	Apu Mayta
Sol	Co-5:8	intipampa	payan	
Hacedor	Co-6:5	Viracochacancha	Collana	
Wana	Co-6:7	Huanacauri	Collana	
Wana	Cu-5:5	Cumpu guanacauri	cayao	chimapanaca
Sol	Cu-10:2	Puquincancha	payan	
Hacedor	Cu-10:4	Viracochaurco	payan	
Sol	Cu-13:3	chinchicalla	cayao	

La tabla presenta ciertas asociaciones posiblemente significativas para el problema debatido. Ante todo, notemos la interesante concentración de las "wakas" asociadas al Trueno en la parte correspondiente a Hanan Cuzco y más precisamente al sector de Chinchaysuyu donde aparecen cinco de las siete "wakas" correspondientes, mientras que sólo una aparece en la parte de Hurin Cuzco (Collasuyu). Es interesante que la principal "waka" del Trueno, *Intiillpa* (el "wawqi" o "hermano divino" de *Pachakuti Inka Yupanki)*[24], el noveno Inca de la lista dinástica tradicional) quede asociada a la *Vicaquirao panaca* de *Inka Ruq'a* (el sexto Inka y primero de la llamada "dinastía de Hanan Cuzco"). Esta asociación puede ser interpretada según diferentes ópticas metodológicas que me permitiré analizar en otro lugar[25].

Por otra parte resulta interesante que el templo del "Hacedor" no este explícitamente asociado a una panaca o ayllu, mientras que la importante "waka" de *Turuca* (An-1:2) aparece en el "ceque" atribuido a los decendientes de *Wiraqucha Inka.* Parece igualmente significativo que la *Aucaylli panaca* del padre de este último, clasificada también en el Antisuyu, sea asociada al culto del Hacedor y de *Wana Kawri* (por intermedio de "waka" *Maychaguanacauri*): éste podría ser el reflejo de la situación ritual-religiosa de la metrópli inca en el período anterior a las reformas de Pachakuti Inka Yupanki.

Notemos también que si las "waka" asociadas al Hacedor, al Sol y a *Wanakawri* están distribuidos entre todos los "suyu", el *Cuntisuyu* es evidentemente el "suyu" con el menor número de "waka" correspondientes. Señalemos la interesante concentración de las "wakas" asociados al Sol en la parte de *Collasuyu,* donde se encuentra "waka" principal de *Wana Kawri.*

Esto podría ser otro reflejo de la ya debatida relación entre estas divinidades, relación que, como he mencionado en el Cap. I, llegaba a veces hasta la identificación.

Sorprende un poco la falta de prestigiosas "wakas" en el "ceque" séptimo de *Chinchaysuyu* asociado al *Capac ayllu.*

II.5. Resumiendo lo que se ha presentado en este breve capítulo quisiera otra vez hacer hincapié sobre el carácter muy insuficiente de nuestros conocimientos acerca de puntos tan básicos para la investigación como las reglas de identificación social de un individuo, la organización interna de los "ayllus reales" o panacas y la proyección territorial de estas relaciones por medio del sistema de los "ceques". De lo que se sabe hasta la fecha resulta que los sistemas de organización socioreligiosa y espacial del Cuzco sufrieron algunas modificaciones y alteraciones du-

rante la existencia del Estado inca y particularmente desde los tiempos de *Pachakuti Inka Yupanki*. Por el otro lado, la presencia de waka instaladas por los Incas posteriores a *Pachakuti Inka Yupanki* demuestra cierta flexibilidad del sistema.

La base de la organización socio-religiosa del Cuzco era la división en Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Sin embargo, la aplicación de los denominativos "*hanancuzcos*" y "*hurincuzcos*" para los dos principales grupos que constituían la nobleza cuzqueña pudo haber sido también más flexible que lo que resultaría de las listas de las familias adscritas a una u otra "parcialidad", presentadas más atrás en forma de tablas. La división interna de Hanan Cuzco en Chinchaysuyu y Antisuyu podía ser aparentemente considerada de simétrica a la del conjunto de la ciudad, en tal caso las familias asociadas al Chinchaysuyu podrían considerarse "*hanancuzcos*" frente a las de Antisuyu, clasificadas en tal caso como "*hurincuzcos*". La aceptación de esta idea permitiría entender porqué , en el documento citado más arriba, doña Catalina, integrante de la *Vicaquirao panaca* (Chinchaysuyu) consideró de "*orencuzco*" al nombre de "*Viracocha ynga*", asociado a la persona del fundador de la *çubçu panaca ayllu* residente en el primer ceque de Antisuyu (Pärssinen 1992: 176 - 177).

En este capítulo se formularon más preguntas que respuestas, espero poder presentar algunos resultados más positivos en los capítulos siguientes.

NOTAS

1 Compárese a título de ejemplo la crítica de la tesis de Loundsbury por R.T. Zuidema (Zuidema, 1989: 58 - 62), la crítica de algunos de los postulados de Zuidema (1964, 1995) por W. Espinoza Soriano (Espinoza Soriano, 1977: 112) o el análisis de la estructura del Capac ayllu hecho por J.H. Rowe (Rowe, 1985, pass.).

2 Otros asuntos muy relevantes son: la estructura de parentesco dominante y su relación con otras estructuras sociales, por ejemplo con el sistema de altos cargos administrativos y/o religiosos etc. Algunos aspectos particulares de estos problemas se discutirán en los capítulos siguientes.

3 Como he mencionado más arriba estos nombres parecen en algunos casos ser más bien títulos y/o cargos. Veáse la discusión más abajo.

4 Documento citado en el interesante estudio de Iwasaki Cauti sobre las representaciones pictóricas del árbol genealógico de los Incas (Iwasaki Cauti 1986: 72-73)

5 Los descendientes de *Pachakuti Inka Yupanki* formaron el Hatun ayllu, mientras que el Capac ayllu era él de los descendientes de *Tupaq Inka Yupanki*. El objetivo y el origen de esta "usurpacion de nombre" que se manifiesta en el fragmento citado se explican en detalles en el capítulo VII.

6 Fragmento sacado de un documento titulado "*Tercer legajo de la nominada residencia tomada al doctor Gabriel de Loarte del tiempo que fue corregidor de la ciudad del Cuzco y visitador de las provincias del Perú , Audiencia de Lima 1575 - 1576*", fol. 2588v, Justicia 465, AGI., citado según Pärssinen, 1992: 176 nota 22 .

7 Véase la discusion de este asunto en le capítulo VIII.

8 "*alzaron por inga á Tito Cusi Gualpa Indi Illapa, llamado Guascar, porque nasció en un pueblo Guascarquiguar, cuatro leguas y media del Cuzco.*" (Sarmiento de Gamboas 1906, Cap.63: 112).

9 Véase la discusion de ese muy interesante aspecto en el capítulo VII.

10 Al menos así lo interpreta Sarmiento de Gamboa: "*Cinchi Roca (...) hubo un hijo llamado Lloqui Yupangui, que quiere decir izquierdo, porque lo fue.*" (Sarmiento 1965, Cap. 15: 220; 1906: 43-44).

11 *"Tito Cusi Gualpa, á quien vulgarmente llaman Yaguar Guaca*" (ibid. 1965, Cap. 20, 21: 224 y ss; 1906: 50 y ss, énfasis de MSZ) . Véase en el capítulo III la discusión acerca del origen de este apodo .

12 Lo que cuadra perfectamente con la interpretación de Jan Szemiñski, véase más adelante.

13 A título de sugerencia se podría sólo mencionar que en el nombre "oficial" del soberano Inca podría, entre otros, hacer referencia a la familia de origen de su madre o de su esposa principal. Esta sugerencia esta basada en los siguientes indicios:
a/ la coincidencia temporal de la ceremonia de investidura del nuevo Inca (el acto de "ceñir la mascapaycha" y tomar el "nombre oficial") con la ceremonia de boda con la piviguarmi o esposa principal (véase más adelante el Cap. IV),
b/ la interesante información de Betanzos (citada más atrás) como que al casarse con una mujer de "sangre ajena" un individuo de estirpe inca tenía que cambiar de nombre (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXII: 150).
En cambio la existencia de una posible referencia al origen social de la madre del nuevo Inca tiene su apoyo en la explicación del nombre "*Quilaco yupangue*", proporcionada por Cabello Valboa: *(...) llamavasse Quilaco yupangui tomando el nom-*

bre de la nación de la madre (porque los naturales de el Quito son llamados Quilacos) y el sobrenombre yupangui de el padre." (Cabello Valboa 1951, Cap. 26: 408).

14 O estos nombres eran indicadores de las cuatro clases matrimoniales, en las que estaría dividido Cuzco (Zuidema 1995: 367 y ss). Véase el capítulo IV.

15 Duviols 1978, Zuidema 1995, Regalado 1994, Rostworowski 1983, 1988, 1993; Rowe 1985, Parssinen 1992 y otros.

16 Respecto al modelo triárquico véase Parsinen 1992: 207 y ss.

17 Para simplificar el debate, omito deliberamente el asunto de la presencia de los grupos no-incas, instalados como *yana* o mitimaes.

18 La principal fuente en apoyo a la tesis "diárquica" es un fragmento de la crónica de Acosta, ("Historia natural y moral ..." Lib. VI. Cap. 20, 1979: 306). Veánse los estudios de Zuidema 1995: 223 y ss; Duviols 1979, 1980: pass; Regalado 1994: pass.

19 Rostworowski 1983: 114 y ss.

20 Veáse el resumen crítico de las posiciones que se han tomado respecto al problema del carácter "mítico" o "histórico" de los "reyes Incas" en Parssinen 1992: 201 y ss)

21 Véanse los ejemplos citados en el Cap. VII.

22 Goacaytaqui aparece en la lista de los "ayllu custodios" de Hanan Cuzco. Acerca de la correlación entre los ayllu y panacas enumerados especialmente en la lista de Sarmiento, la de Cristobál de Molina el Cuzqueño" y la de la "Relación de las Guacas" véase e.o Zuidema 1995: 69 y ss, Rostworowski 1983: 138 y ss.

23 Rostworowski 1983: 150. Se supone que de todas maneras *Waskar Inka* no tuvo el tiempo ni posibilidades de reorganizar los "ceques" para atribuir uno a su panaca.

24 Véase el capítulo III.

25 En un estudio sobre el origen del conflicto entre *Wiraqucha Inka* y sus hijos. En este momento quisiera llamar la atención sobre algunos detalles bastante significativos para el tema del presente estudio. Notemos que los nombres de *Inca Roca* y *Vicaquirao* aparecen también en el contexto "histórico" de las gestas de *Pachakuti Inka Yupanki,* como nombres de sus partidarios. Según Sarmiento, *Inga Roca* fue el hermano mayor de *Ynga Yupangui*, y desempeñaba el papel del protector de su hermano menor (Sarmiento 1906, Cap. 33 : 70). Por el otro lado Betanzos menciona a un "mancebo" amigo de *Ynga Yupangui* (pero no su hermano) llamado *Vicaquirao*, hijo de uno de los partidarios de *Viracocha Ynga* (Betanzos 1987, I p., Cap. VI: 25). Este es precisamente uno de los casos para el análisis de los que se necesitaría un buen conocimiento de las reglas de atribución de nombres propios entre los Incas: ¿sería el *Inga* Roca de Sarmiento miembro de la panaca *Vicaquirao* y como tal idéntico al personaje llamado "*Vicaquirao*" por Betanzos? Consideremos la siguiente posibilidad: el nombre "*Inca Roca*" podría corresponder no solo al fundador de la panaca "*Vicaquirao*" sino también a los sucesivos principales o "cabezas" de esta panaca, y esta sería precisamente la posición del *Inca Ruqa* de tiempos de *Pachakuti Inka Yupanki*. Al ser así, se explicaría también el porqué de la asociacion de la figura de *Intillapa* con la panaca de *Vicaquirao*. Como he detalladamente analizado en el capítulo III, el *Inca Roca* de Sarmiento fue sin duda alguna sacerdote, aunque el cronista no mencione el nombre de la divinidad a la cual *Inca Roca* hubiera estaido dedicado. Podría ser que fuera sacerdote del Trueno, lo que cuadraría bien con su segundo cargo: el de comandante principal del ejército de *Inka Yupanki* (veáse el Cap. III). Pero hay también otras posibles explicaciones de estas interesantes coincidencias.

Capítulo III

EL "WAWQI" O DE LOS HERMANOS DEL SAPAN INKA

"Inga Roca entró donde estaba Inga Viracocha y le dijo: "¡Padre! (...) mi hermano Inga Yupangui ha de ser inga, y yo le tengo de favorecer y serle como padre."" (Pedro Sarmiento de Gamboa, "Historia Indica")

La Historia, o como prefieren algunos, la mito-historia del Tawantinsuyu parece dominada por los "hermanos" y las complicadas relaciones entre ellos. Esta asociación llega al punto de que el Sapan Inka parece inseparable de sus diversos "wawqis", como si la misma función de soberano dependiera de la existencia y colaboración ofrecida por esta categoría particular de consanguíneos. En la literatura especializada domina la opinión que esta situación, descrita por los cronistas, refleja un sistema de dualidad del poder, incluso de una doble dualidad, lo que supondría un sistema diárquico en el ejercicio del poder supremo en el *Tawantinsuyu*[1]. La teoría diárquica tiene atractivo y buen apoyo en las fuentes, sin embargo en los estudios correspondientes y en la discusión en su torno hubo cierta confusión "temática" puesto que para algunos autores la supuesta "segunda persona" del Sapan Inka (asociada generalmente a la "parcialidad" de Hurin Cuzco) no debería necesariamente ser su "hermano", ni siquiera en el sentido amplio, clasificatorio de este término quechua, mientras que para otros, particularmente para Liliana Regalado, la dualidad en el poder se realizaba principalmente entre "hermanos" (Regalado, 1993, pass.)[2].

Al analizar más de cerca los contextos en los cuales aparecen el Sapan Inka y sus "wawqis", constatamos que efectivamente, estos contextos parecen repetir, de un reinado al otro, ciertos esquemas relativamente fijos. Pero al mismo tiempo, dada su complejidad y variedad, dichos esquemas difícilmente podrían reducirse a un simple modelo de "simetría de espejo" regido por el principio de bi- o cuatripartición de la elite cuzqueña. Sin pretender realizar una investigación a fondo acerca del concepto y práctica de la hermandad en las culturas andinas, quisiera definir en este Capítulo algunos de estos "esquemas básicos" que parecieron regir las relaciones entre el soberano y sus diversos "wawqis", lo que, como se ha mencionado, está intimamente vinculado con las estructura del poder supremo en el Tawantinsuyu.

III.1 Un primer problema es el carácter aproximado y hasta impreciso de la traducción del término quechua "wawqi" en "hermano". Los estudios realizados al respecto, principalmente en base a los diccionarios, demostraron que el significado de "wawqi" es más amplio que el de "hermano" en español, puesto que comprende no sólo a los consaguíneos hasta primos de cuarto grado sino también, por extensión, por ej., a los hombres procedentes de un mismo pueblo.

En relación al soberano inca y sus "wawqis", hay que hacer una diferenciación entre los siguientes usos de este término de parentesco (y otros):

a/ el uso "ritual - religioso", cuando el término "wawqi" sirve para reflejar cierta clase de afinidad entre dos (o más) seres que comparten una calidad y/o función específica de carácter mágico-religioso[3],

b/ la aplicación en el espacio social, para señalar relaciones y distancias sociales,

c/ finalmente, el uso del término "wawqi" en el sentido "biológico". Esta aplicación es permanente, independientemente de la distancia social existente entre, por ej., un Sapan Inka y un medio-hermano suyo, es decir, uno de los múltiples hijos que el padre del soberano ha tenido de sus numerosas concubinas, o un primo hermano, etc. Aunque a veces oculta bajo la términología de "parentesco clasificatorio"[4], la verdadera relación de consanguinidad biológica es la que, a fin de cuentas, delimita al grupo de potenciales candidatos para el poder supremo. De este grupo de consanguíneos provenieron por ej., los autores de intentos de "golpes de estado" contra el Inca reinante. Pero al considerar este espacio de consanguinidad biológica, podemos suponer la existencia de una marcada diferencia entre, de un lado los hermanos "de padre y madre" y del otro, los hermanos "de padre" pero de distinta madre. María Rostworowski de Diez Canseco subrayó que en la lucha por el poder supremo, un apoyo decisivo era el que proporcionaban al candidato los miembros de la panaca de su madre (Rostworowski 1988: 35 y ss). De tal manera los "wawqis"/medio-hermanos estaban ya desde su nacimiento involucrados en las rivalidades existentes entre las panacas de sus madres respectivas.

La situación podía ser un tanto diferente en caso de los hermanos "de padre y madre". No obstante la evidente competencia por el prestigio y la posición jerárquica, existente en cada grupo humano, en este último caso la rivalidad entre hermanos se realizaba dentro de la misma panaca, por lo tanto era sin duda mitigada por los intereses del grupo familiar en-

tero, expuesto a las rivalidades de parte de otras panacas. Es entonces de suponer (y, aparentemente, hay algunos indicios en su apoyo) que un acuerdo y división de importantes cargos políticos y religiosos era más factible entre los "hermanos de padre y madre" que entre los medio-hermanos[5].

d En las tres aplicaciones del término "wawqi" enumeradas más arriba funciona una importante regla de jerarquía y dependencia expresada por medio de la relación "pivi - sullca" - "hermano mayor - hermano menor"

Es evidente que estos tres "espacios" en los cuales funciona la misma terminología no estaban separados sino superpuestos, lo que dio origen, como veremos más abajo, a varias confusiones y malentendidos en los relatos de los cronistas.

III.2 - Analicemos primero un poco más detenidamente el aspecto de hermandad; el más relevante para el tema del presente estudio, es decir el de los "wawqi" o "hermanos rituales" del Sapan Inka.

Un "modelo de relaciones" de esta clase entre hermanos o, mejor dicho, "siblings" (pues se trata también de hermanas) está aparentemente representado en la más popular versión del mito de origen de los hermanos Ayar. Sin entrar en los detalles de esta profusamente debatida materia, apreciemos sólo las siguientes relaciones entre los cuatro principales protagonistas, siguiendo las versiones del mito anotadas por Betanzos y Sarmiento de Gamboa:

- *Ayar Cachi,* queda encerrado por orden de sus hermanos en la cueva y muere, por sobreentendido, de hambre. La causa de esta condena es el excesivo ánimo guerrero y valor militar de *Ayar Cachi*, considerado por sus hermanos como peligro latente para un efectivo y duradero establecimiento entre los moradores del Cuzco.

Quisiera llamar la atención sobre esta relación entre el exceso de capacidades bélicas y el tipo de muerte (de hambre), volveremos más tarde a este asunto.

- El segundo hermano, *Ayar uchu*, establece una directa comunicación de sus hermanos con la divinidad solar, convirtiéndose en el ídolo *Huanacauri*. Este queda como principal intermediario para los contactos de los futuros incas con los dioses[6],
- *Ayar auca* se convierte en piedra ya después del establecimiento en Cuzco, apoderándose de esta manera de la propiedad de la tierra,

- Finalmente es el hermano más joven[7], *Ayar Mango*, el que resulta ser nombrado primer Inca (con el significativo cambio de nombre) y fundador de la dinastía.

Lo "premeditado" de esta división de cargos se presenta muy bien resumido por los informantes de Sarmiento de Gamboa en este corto párrafo: " *(...)* ***consultaron cómo dividirían entre si los oficios de su viaje, para que entre ellos hubiese distinción****. Y acordaron que Mango Capac, pués tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrase para conservación de su linaje, y que este fuese cabeza de todos, y que Ayar Ucho quedase por guaca para su religión, y que Ayar Auca, desde donde le mandasen fuese a tomar posesión de la tierra donde hubiesen de poblar.* " (Sarmiento, 1906, Cap. 12: 36; 1965: 216 - énfasis de MSZ[8]).

III.2.1. El "*ídolo guaoqui*" o el "Hermano divino" del *Sapan Inka*

"Deste [Mango Capac] empezaron los ídolos guauquis, que era un ídolo o demonio, que cada inga elegía para su compañia, y le daba oráculo y respuesta.." (Sarmiento, 1906, Cap.14: 42; 1965: 219-220). El "wawqi" o, mejor dicho, "*ídolo guaoqui*" era entonces propiedad exclusiva de un Sapan Inka; una de las fuentes de su poder pues *"le daba oráculo y respuesta"*. ¿Qué, o a quién representaban estos "ídolos"? Para contestar a esta pregunta hay que analizar primero un momento decisivo en la biografías de los soberanos incas: el de su "contacto directo" con las divinidades, lo que se realizaba (al menos desde los tiempos de Wiraqucha Inka[9]) en forma de una visión o sueño. Empecemos con la visión más detalladamente comentada, es decir la atribuida a Pachakuti Inka Yupanki:

"*Dicen que antes que (Pachakuti) fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Inca que estaba en Sacsahuana, cinco leguas de Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuqio, vió caer una tabla de cristal en la misma fuente dentro de la cual vió una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del Sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cabeza un llauto como Inca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca. Salíale la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas, otro león; los brazos de cual parecían abrazar el un hombro y el otro, y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, hechó a huir Inca Yupanqui, y el bulto de la estatua le llamó porsu nombre de dentro de la fuente, diciendole: "Vení acá hijo, no tengais temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y se que habeis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me*

reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mi", y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y guardó; el el cual dicen después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto "(Molina "El Cuzqueño", 1916: 17-18).

Bernabé Cobo relata este suceso de una manera casi idéntica (Cobo, 1964, Libro XII, cap. XII: 78), mientras Sarmiento de Gamboa da una versión parecida, pero con algunos cambios significativos:

"Mientras [...] los Chancas se venían acercando al Cuzco, Inga Yupangui hacía grandes ayunos al Viracocha y al Sol, rogándoles mirasen por su ciudad. Y estando un día en Susurpuquio en gran aflicción, pensando el modo que tendría para contra sus enemigos, le aparecío en el aire una persona como Sol, consolándole y animándole á la batalla. Y le mostró un espejo, en que le señalo las provincias que había de subjetar; y quél había de ser el mayor de todos sus pasados; y que no dudase, tornase al pueblo, porque vencería a los Chancas que venían sobre el Cuzco. Con estas palabras y visión se animó Inga Yupangui, y tomando el espejo, que después siempre trajó consigo en las guerras y en la paz, se volvió al pueblo.." (Sarmiento de Gamboa, 1906, Cap. 27: 62; 1965: 232).

Existen otros relatos, referentes a las visiones y/o sueños proféticos, ocurridos por ej., a Lluqi Yupanki, Sinchi Ruq'a o Wiraqucha Inka. La de este último es muy parecida (quizás confundida con) a la visión de Pachakuti Inka Yupanki[10]. Señalando de paso que estas similitudes no son casuales, volveré al relato de Molina. El elemento principal de la visión de Pachakuti Inka es la tabla-espejo de cristal, cuyas característas son las siguientes:

- es una piedra transparente, que se torna luminosa y encendida gracias a la acción del dios, que aparece en ella,
- procedente del cielo, cae en el agua: su trayectoria arriba-abajo simboliza la comunicación entre *Hanan Pacha* y *Kay Pacha*,
- sirve de medio de contacto "directo" con los moradores de *Hanan Pacha*, siendo a la vez una lente del mundo-tiempo y la fuente del "saber" del Inca (entre otros, de su don de profetizar),
- esta de cierta manera vinculada con los asuntos de la guerra (veáse al respecto la citada versión de Sarmiento de Gamboa).

Las piedras cristalinas reaparecen en otra visión, pero esta vez como proyectiles de honda:

"[Sinchi Roca] dijo a los suyos como había tenido, estando durmiendo, una aparición de su padre el sol, en que le mandaba dar batalla y aseguró la victoria, para lo cual le dió tres varas doradas y cinco piedras

cristalinas con una muy hermosa honda, la tiró con todo brío a los enemigos, y luego sus soldados hicieron lo mismo "(Montesinos, 1930: 94).

De esta manera la función militar de las piedras "procedentes del cielo" (o consideradas como tales) se ve confirmada y precisada; y más aún, si comparamos el relato propuesto por Montesinos, con una aventura guerrera de Wiraqucha Inka descrita por Cieza de León:

"*Y como pasase el río Viracocha Inca, dicen que mandó poner en un gran fuego una piedra pequeña y como estuviese bien caliente, puesta en ella cierta mestura o confación para que pudiese en donde tocase emprender la lumbre, la mandó poner en una honda de hilo de oro [...] y con gran fuerza la hecho en el pueblo de Caitamarca; y acertó de caer en el alar de una casa que estaba cubierta con una paja bien seca y luego con ruido ardío de tal manera que los indios acudieron [...], preguntándose unos a otros que había sido aquello y quien había puesto el fuego a la casa. Y salió de través una vieja, la cual dicen que dijo: "Mira lo que os digo y lo que os conviniere sin que nadie haya puesto fuego a casa, antes creed que vino del cielo, porque yo ví en una piedra ardiendo que, cayendo de lo alto, dío en la casa y paró como la veis." Pues como los principales e mandones con los más viejos del pueblo aquello oyeron, siendo, como son, tan grandes agoreros y hechiceros, creyeron que la piedra había sido enviada por mano de Dios para castigarlos porque no querían obedecer al Inca* "(Cieza, 1967, cap. XXXIX: 133).

Pero, ¿quién era este supuesto lanzador celestial que servía de prototipo al Inca-hondero? Pasando pues de la *Kay Pacha* a la *Hanan Pacha*, encontramos allá a un hondero divino, que lanza proyectiles, provocando un resplandor:

"Buscando estos indios [...] la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era el trueno, y que él tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía [...]. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo, formado de estrellas con una maza en la mano derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua" (Cobo, 1964, IIp., Lib. XII, Cap. VII: 160).

Este personaje estaba estrechamente vinculado con Pachakuti Inka Yupanki, lo que se ve confirmado por otro dato, sacado de la obra de Cobo:

"*Tenía también el trueno templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachakuti en honor del trueno, y la llamó Intiillapa; a la cual*

tomó por hermano y mientras vivió la trajo consigo en la guerra" (Cobo, loc. cit.).

La "vuelta" iniciada con la visión de Susurpuquio y terminada con el "wawqi ("hermano") de Pachakuti Inka Yupanki proporciona datos, que permiten formular la siguiente interpretación de la visión que tuvo el joven Inca en Susurpuquio:

1 La caída del espejo de cristal en la fuente y la subsiguiente aparición de la divinidad pueden clasificarse dentro de una categoria de experiencias místicas llamadas "golpe del Rayo": esta es a la vez una elección del candidato y su confirmación en su nueva función (gracias al saber trasmitido). Podemos avanzar tentativamente la hipótesis de que la tabla-espejo, por sus caracteres descritos más arriba, hubiera sido considerada como proyectil, lanzado por el Dios del Trueno con su honda. En apoyo a esta suposición, se podría mencionar el hecho de que hasta la fecha, después de una tempestad los campesinos andinos buscan piedras u otros objetos de forma poco común, considerándolos como restos tangibles del Rayo.[11]

2 La "tabla - espejo" estableció desde entonces un medio de "contacto directo" del Inca con el *Hanan Pacha*, y más precisamente con "su padre, el Sol", lo que daba al joven Inca el acceso al "saber supremo".

3 En efecto de la visión, el Inca se convirtió en el "hermano del Trueno", y esta "alianza" le valió (entre otros) sus éxitos militares. Este "poder destructor" sobre los enemigos fue simbolizado tanto por la figura del "wawqi", llevado a la guerra, como por la actitud del Inca, que imitaba a su "hermano celestial" - hondero, lanzado piedras encendidas de su honda (veáse la actitud de Wiraqucha frente a Caitamarca).

Ya señalé el estrecho parentesco entre la visión de I y la visión, o sueño, de Wiraqucha Inka (y también de otros príncipes Incas), lo que supone que no se trata, en este caso, de eventos casuales y aislados, sino de una situación que ocurría repetidamente, en condiciones similares:

- generalmente antes del acceso al trono de los príncipes, quienes cambiaban de nombre[12] después de este "contacto";
- era éste un evento crucial en la vida de los interesados, pues iniciaba (y profetizaba) sus victorias militares;
- el contacto se establecía en un lugar relacionado con el culto al Sol (por lo menos en el caso de Wiraqucha Inka y Pachakuti Inka Yupanki)[13].

En base al análisis presentado más arriba, quisiera formular la siguiente hipótesis:

1 Tanto las visiones y/o sueños, como los eventos precedentes (estadía en un lugar sagrado, ayunos, ofrendas etc.) y sucesivos (elaboración de las figuras de los "wawqis"[14], cambio de nombre) representaban las etapas de un proceso de enseñanza e iniciación religiosa de los príncipes Incas, pretendientes al cargo de Sapan Inka.

2 Lo que diferenciaba la enseñanza del futuro soberano de la seguida por otros adolescentes de sangre real, era el resultado final, o sea el contacto "directo" con el *Hanan Pacha*, obtenido por medio de una visión o sueño: este evento marcaba el acceso del elegido al "saber supremo"[15].

3 La visión (o el sueño) era probablemente obtenida gracias a algunas técnicas meditativas, que necesitaban varios preparativos, e.o. una estadía en un lugar sagrado, dedicado al Sol, vinculadas con algunos procedimientos de privación psicosensorial (p.ej. ayunos, abstención sexual, prohibición de hablar, etc.), con ofrendas etc.[16]

4 Pasando a la visión misma, tropezamos con un problema muy difícil de resolver: ¿Quién era el ser divino que se aparecía al joven Inca? ¿Se trataba en cada caso de la misma o de distintas divinidades? Los cronistas mencionan con mayor frecuencia al "Padre Sol", en un caso a *Viracocha*[17]: Pero las dudas persisten a pesar de las asertaciones de los cronistas, y, por ej., de Tom Zuidema que sostiene que a Pachakuti Inka Yupanki se le apareció en Susurpuquio *Ticci Viracocha Pachayachachi* y no el Sol (Zuidema, 1974-76: 216). Y ¿cuál fue el papel del Dios del Trueno? Entre estas divinidades existe una clara diferenciación jerárquica y funcional, por lo tanto, a mi parecer, hay que reformular el problema de una manera un poco distinta: ¿En qué fase de la educación mágico-religiosa de los príncipes actuaba, y que función particular desempañaba, cada una de las divinidades respectivas [18]? Se distinguen claramente las siguientes etapas del ciclo educativo:

1 Fase preparatoria, llevada a cabo durante la adolescencia, similar para todos los jóvenes de "sangre real"[19];

2 La visión/sueño, con dos sub-fases:
a) El establecimiento del contacto con el *Hanan Pacha* (Mundo de Arriba), gracias a un mensajero-mediador divino (puede ser un waka),
b) La transmisión del mensaje divino, procedente de parte de otra divinidad, distinta de la que estableció el contacto. Una de la con-

secuencias directas del mensaje fue la subsiguiente obtención del don de profetizar por parte del joven Inca;

3 Finalmente, el proceso "educativo" concluía con el establecimiento de una alianza (hermandad) del Inca con una divinidad, fuente de otras características "sobrenaturales" del Inca, simbolizada por la figura del "wawqi"[20].

Empecemos con la "fase preparatoria": ¿Quién era el "tutor" y guardián de los adolescentes? Guamán Poma de Ayala lo nombra sin vacilar: "*Otro templo del luzero Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla, uaca billacona. Que entrauan a sacrificar los auquiconas y nustaconas, prinsepes, que eran dioses de ellos de los menores*" (Guamán Poma, 1981, fol. 263: 236). El primer nombre citado por Guamán Poma ("*luzero Chasca Coyllur*") se refiere a Venus en su aspecto de "Lucero de la Mañana"; analicé detalladamente el papel de este astro, en el ciclo de iniciación de la juventud incaica, en otro trabajo mío[21] y también en el capítulo I del presente estudio. Recordemos sólo que tanto *Chasca cuyllor* como *Chuqui ylla* son nombres de "estrellas" (en el sentido quechua de la palabra[22]) y, más aún: son términos refentes al mismo astro o sea Venus[23]. Como *Chasca Cuyllor* se refiere al aspecto matutino de Venus ("*Lucero de la mañana*"[24]) esto supone que el nombre de *Chuqui ylla* designaba al Venus vespertino ("Lucero de la noche"), pero a su vez a un aspecto (o atributo) del Dios del Trueno[25]. Ya mencioné que, según los conceptos incaicos, el Dios del Trueno era representado como "*un hombre [...] formado de estrellas*" (Cobo, loc. cit.) que lanzaba proyectiles con su honda para causar la lluvia[26]. Lo que resta en esta descripción es el proyectil de la honda, o sea el Rayo de *Hanan Pacha*: a mi parecer *Chuqui ylla* era precisamente el nombre de este proyectil, representado astronómicamente por Venus en su aspecto de "lucero de la noche". Hay que subrayar que el movimiento del Venus vespertino cuadra perfectamente con su supuesta función de proyectil; el astro aparece después del ocaso del Sol en el cielo occidental, y se pone, ejectuando una trayectoria de arriba hasta abajo[27].

Resumiendo los argumentos presentados más arriba, podemos decir que durante la fase preparatoria de su iniciación religiosa, los adolescentes incas eran puestos bajo la protección y "tutela" de Venus, en sus dos aspectos: *Chasca coyllur* relacionado con el Sol, y *Chuqui ylla*, con el Trueno. Pasemos ahora a la fase, que, probablemente, era accesible a un número muy restringido de individuos[28], o sea a la visión-contacto con el *Hanan Pacha*. He distinguido dos subfases: la primera de ellas era el establecimiento del "canal de información", por medio de un mensajero-mediador. El candidato que, a mi parecer, asumió esta función en el caso de la visión de Pachakuti Inka Yupanki (y probablemente en la enseñanza de otros príncipes) fue el Rayo, en su aspecto "terrestre", tal como

se manifestaba en Kay *Pacha*[29]. En apoyo a esta identificación hay que recordar que, según algunas creencias de alcance pan-andino vigentes hasta la fecha, el principal medio para conseguir un "saber supremo" (para asumir la función de adivino o curandero) es el de sobrevivir a un golpe (real o simbólico) del Rayo: "*Habían otros llamados camasca, los cuales decían que aquella gracia y virtud que tenían los unos la habían recibido del Trueno, diciendo que cuando algún rayo caía y quedaba alguien atemorizado después de vuelto en sí, decía que le trueno le había mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yerbas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se le preguntaban."* (Molina "El Cuzqueño" 1916: 21)[30].

Por medio del "golpe del Rayo", se realizaba la transmisión del "saber divino" al elegido[31]. El que transmitía este saber al príncipe (o sea él que aparecía en la visión) era el "Padre Sol" - protector de la dinastía de los Incas[32], y el "saber supremo" asi obtenido le otorgaba al joven Inca su don de profetizar: "*Dicen los indios que como este Inca después del sueño de la fantasma quedase hecho oráculo de ellos*" (Garcilaso 1963, I p., Lib. V, cap. XXVIII: 188).

Queda todavía para analizar la tercera (y última) fase de la iniciación religiosa de un príncipe Inca, simbolizada por la elaboración de la figura del "wawqi"; a esta fase llegaba sólo el futuro Sapan Inca, puesto que se trataba de una alianza (hermandad) con una de las manifestaciones del Dios del Trueno, para conseguir otras cualidades sobrenaturales, propiedades exclusivas del soberano[33].

La primera de estas características era el "poder destructor sobre los enemigos" (ya mencionado anteriormente), pues el Sapan Inka, como "hermano del Hondero celestial", imitaba en las batallas la actitud de su pareja del *Hanan Pacha*:"*Como el Ynga pelea con su enemigo de encima de las andas. Tira con piedras de oro fino de su pillco ranpa (andas de color rojo) a su contrario*" (Guamán Poma, 1980, fol. 334: 304)[34].

Otra cualidad muy importante, obtenida en base a esta alianza, era el control sobre el agua, y, especialmente, sobre la lluvia. El tema "El Inca - proveedor del agua" merece una monografía aparte, por esto mencionaré aquí sólo algunos aspectos referentes a la relación entre el Sapan Inka, la lluvia y el Trueno. Es otra vez Guamán Poma, quien proporciona la solución del problema, atribuyendo a las momias de los Incas el nombre del Trueno - Illapa: *"Como fue enterrado el ínga y le balzamaron cin menealle el cuerpo y le pusieron los ojos y el rrostro como si estubiera bibo y le bestían rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa que todos los demas defuntos le llamauan aya"* (Guamán Poma, 1980, fol. 288: 263)[35].

Esta relación permite entender un rito para atraer la lluvia, que

consistía en llevar por los campos a la momia de *Inka Ruq'a* (Cobo, 1964, II p., Libro XII, cap. IX: 73); aunque muerto, el Inca seguía siendo el "hermano del Trueno", y. por extensión su momia guardaba los poderes sobrenaturales sobre los eventos meteorológicos[36] (según la creencias populares, los cuerpos de los "hijos del Rayo" - chuchu, curi y chacpa[37] - conservan un poder similar).

Pero hubo otro aspecto más. Vale la pena recordar que la toma de poder y elaboración de la figura del "wawqi", coinciden con la boda del nuevo Inca con su *piviguarmi* o *Coya* (veáse el Cap. IV), además a la esposa principal sumaba un impresionante número de esposas secundarias, concubinas, etc. Como soberano (pero no anteriormente), el Inca era tenido por un fecundador excepcional y, más aún, tenía que demostrarlo en la práctica. Varios relatos de los cronistas hablan de este aspecto de la función del Sapan Inka, pero un argumento de los más ilustrativos al respecto, que demuestra que se trataba de una cualidad íntimamente asociada al ejercicio del poder supremo, es la comparación de dos características del comportamiento de Inka Yupanki (el futuro Pachakuti), ambas procedentes de la misma fuente, es decir de la crónica de Juan de Betanzos. Al presentar al futuro Pachakuti Inka Yupanki en su años jóvenes, los informantes del cronista hicieron un significativo hincapié sobre la castidad y abstención sexual del mozo, en oposición al comportamiento libertino de su principal rival, *Inca Urqu*: *"Ynga Yupangue era mancebo muy virtuoso (...) y que era mancebo casto que nunca lo oyeron que hubiese conocido mujer (....) Ynga Urco (...) tenía muy muchas mujeres de todo lo cual era muy ajeno Ynga Yupangue (...)"* (Betanzos 1987, I p., Cap. VIII: 31-32). Pero al resumir la subsiguiente gesta de Pachakuti - soberano, la misma fuente subraya: *"Ynga Yupangue que era de edad de setenta años y que en este tiempo tenía trescientos hijos e hijas chicos y grandes doscientos machos y cien hembras y no es de maravillar que entonces tuviese tantos hijos y hijas porque no tenía número las mujeres que tenía todas las cuales las había habido doncellas..."* (ibid. Cap. XXIII: 119)[38]. Una vez designado soberano, ya no había motivo para quedarse "*virtuoso y casto*", ya que el interés mismo del Estado exigía el establecimiento de lazos matrimoniales (de distinto rango) con numerosos grupos y parentelas a lo largo del Tawantinsuyu. Y como este tipo de alianza era considerada reconfirmada sólo cuando había descendencia, vemos que el hecho de tener Pachakuti Inka Yupanki unos trescientos hijos e hijas no es únicamentente el testimonio de unos excesivos apetitos sexuales sino también (o, mejor dicho, sobre todo) de la amplitud de la red de alianzas que tenía que mantener un soberano inca para asegurar la estabilidad

política del Estado.

Dada la amplitud de tareas a realizar en este área, el apoyo divino le fue seguramente muy útil al Inca: los nombres de algunos "wawqi" hacen clara alusión a este "aspecto fecundador" del soberano.

Volviendo a la pregunta inicial de este subtítulo, es decir ¿"qué o a quién representaban las figuras de los "ídolos guaoquis"?, podemos avanzar la hipótesis de que todos eran representaciones del "Señor del Trueno"[39].

Sin embargo, aquí topamos con un punto difícil en mi análisis, relativo a los nombres de las figuras de los "wawqis". Aparentemente cada soberano[40] tenía su propio "wawqi", designado por un nombre específico. Otro elemento variable, era el material con el cual era elaborado la figura del "wawqi" : algunos soberanos hicieron sus "wawqis" de oro, otros de piedra. ¿Cómo explicar estas diferencias, tanto de nombre como de material, si, como supongo, en cada caso se trataba del establecimiento de una "hermanadad" entre el nuevo soberano y el "Señor del Trueno"? E incluso en caso de suponer que los "wawqis" individuales eran diferentes manifestaciones del multifacético "Señor del Trueno", ¿cuál era el significado de estas diferencias?[41] Veamos primero los nombres de los "wawqis" (tal como aparecen en la crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa), y la posible interpretación de su significado según Jan Szemiñski[42]:

- *Manku Qhapaq*

"Deste [Mango Capac] empezaron los ídolos guauquis, que era un ídolo o demonio, que cada inga elegía para su compañia, y le daba oráculo y respuesta; deste fue ídolo gua[u]qui el pajaro indi " (Sarmiento, 1906, Cap. 14: 42) Este pájaro fue aparentemente el primer objeto de culto de los incas (anterior a *Wana Kawri*) puesto que se encuentra mencionado ya en la parte del mito referente a la salida de los hermanos Ayar de Tambotoco: "*Salieron pues los Ingas (...) del asiento de Tambotoco. Y Mango Capac traía consigo un pájaro como halcón, llamado indi [hindi], al cual veneraban todos y le temían como á cosa sagrada ó, como otros dicen, encantada, y pensaba[n], que aquel hacía á Mango Capac señor y que las gentes le siguiesen. Y así se lo daba Mango Capac á entender y los traía en vahidos guardándolo siempre en una petaquilla de paja á manera de cajon con mucho cuidado. El cual dejó por mayorazgo despues á su hijo, y lo poseyeron los ingas hasta Inga Yupangui.*" (ibid., Cap. 12: 35). *Mango Capac* "conversaba" con el pájaro, obteniendo así su sabiduría. Aunque el pájaro "*Indi*" permaneció en el templo de *Qurikancha* hasta el reinado de "*Inga Yupangui*" (¿Pachakuti ?), solo *Mayta Qhapaq* logró "conversar" con este ídolo (Sarmiento, 1906, Cap. 17: 47)

Ni Sarmiento ni otros cronistas hablan de lo que sucedió con el

"*pájaro indi"* después de los tiempos de Pachakuti, de todas maneras este "*ídolo*" deja de ser mencionado, dejando lugar a otros objetos de culto.

Según Szemiñski, la más corriente interpretación del nombre del ídolo, en quechua o en aymara, sería la de "inti = sol", sin embargo habría que analizar la posibilidad de que éste sea un nombre procedente de otro idioma, con, posiblemente, otro significado (Szemiñski, comunicación personal). Vale la pena subrayar que en el manuscrito paleografiado por R.Pietschmann, el nombre del "wawqi" mencionado aparece como "hindi", lo que parece poco compatible con las grafías tradicionales de "inti" (Sarmiento, 1906:loc cit).

El caso de Manku Qhapaq es en cierta manera excepcional, por tener este Inca otras figuras o "ídolos wawqis": es decir sus dos o tres hermanos[43] convertidos en piedra. Se revela particularmente significativa la situación de *Ayar Uchu* convertido en la estatua de *Wana Kawri.* Como he demostrado anteriormente, el nombre "Wana Kawri" significa "arco iris", es decir una de la más comunes manifestaciones y aspectos del "Señor del Trueno". Además, en el relato mítico, en la parte referente a *Ayar Uchu/Wana Kawri*, notamos un claro énfasis sobre la función de intermediario entre Hanan *Pacha y Kay Pacha* desempeñada por este hermano, lo que cuadra perfectamente con la relación entre el Señor del Trueno y el Sapan Inka presentada más arriba. De esta manera cualquiera que sea el carácter específico del "*pájaro hindi*", parece bien confirmada la relación de Manku Qhapaq con uno de los aspectos del Trueno, por intermedio de la persona de *Ayar Uchu*.

- Sinchi Ruq'a: " *Este dejó un ídolo de piedra, figura de pescado, llamado Guanachiri Amaro, que fue en su vida su ídolo guaoqui. El cual ídolo con le cuerpo de de Cinchi Roca halló el Licenciado Polo, siendo corregidor del Cuzco, en el pueblo de Bimbilla entre unas barretas de cobre, y el ídolo tenía su servicio de criados y tierras de sembrar.* " (Sarmiento, 1906, Cap. 15: 44). Szemiñski propone la lectura del nombre de este "wawqi" como "Wana Chiri Amaru" y la interpretación de su significado como "La Serpiente Crespa que Fertiliza" (Szemiñski, comunicación personal), lo que cuadra perfectamente con otra de las funciones importantes del Señor del Trueno, de todas maneras ya el nombre de "Amaru" establece un evidente lazo con el Trueno.
- Lluqi Yupanki "*Este traía consigo un ídolo su goaqui, llamado Apo Mayta*" (Sarmiento, 1906, Cap. 16: 45). Szeminski propone la traducción del nombre de este "wawqi", basada en "*Apu = Señor y Maita = Piedra de moler (en kallawaya)* "lo que podría dar las si-

guientes posibilidades "*Señor que muele, Muele señor, el que muele señores", es decir se referiría a una función de conquistador. La solución está apoyada por la existencia en el Quzqu del nombre "Mana Kutana - Que no se puede moler", y fue un capitán del Inca. Guaman Poma lo menciona en las paginas: 172 [174], 406 [408], 445 [447], 450 [452]* " (Szemiñski, loc cit.). En este caso la eventual relación con el Trueno sería más bien indirecta y se revelaría a través de la alusión a la función de conquistador. Pero Sarmiento no atribuye a Lluqi Yupanki ninguna acción guerrera significativa (Sarmiento, loc. cit). Pueden existir otras explicaciones del nombre de este "wawqi", aunque, aparentemente, menos probables[44].

- *Mayta Qhapaq* : " *También halló el cuerpo deste y su idolo guaoqui el licenciado Polo, cuando los demás*" (Sarmiento, 1906, Cap. 17: 48). Las fuentes no mencionan el nombre de este "*guaoqui*", ni su aspecto. Sin embargo, en la biografía de *Mayta Qhapaq* encontramos varios indicios que lo relacionan con Illapa y sus manifestaciones. Ante todo, el nacimiento mismo de *Mayta Capac* era considerado de milagroso, y eso por varias razones; su padre, Lluqi Yupanki: "*(..) era tan viejo y sin virtud natural, (...) así tuvieron por cosa de maravilla que engendrase*" (ibid: 46). El hijo nace prematuramente y con dientes: "*á tres meses que su madre se hizo preñada, lo parió y nasció con dientes (...)*" (ibid.). Como testimonian varias fuentes de la época, las anomalías genéticas o ciertas particularidades durante el parto eran consideradas como señales distintivas de los llamados "hijos del rayo". Este carácter excepcional de *Mayta Qhapaq* se ve reconfirmado por la extraordinaria rapidez de su crecimiento: "*iba creciendo tanto, que de un año tenía tanto cuerpo y fuerzas como otro de ocho y aún más...*" (ibid.), y por su no menos excepcional belicosidad y suerte guerrera (ibid.). Finalmente, el "Señor del Trueno" intervino directamente en apoyo de *Mayta Qhapaq*, durante la batalla decisiva con los *Alcabiças*: "*Y al tiempo que en ella andaba dicen que granizó tanto sobre los Alcabiças, que fue parte para que fuesen tercera vez vencidos...*" (ibid.: 47). De estos fragmentos podemos sacar la conclusión que *Mayta Capac*, por causa de las características que le fueron atribuidas, era probablemente considerado de "hijo del Rayo". Además, *Mayta Qhapaq* parece haber estado estrechamente relacionado con el "*ídolo guaoqui*" de Manku Qhapaq, es decir con el "pájaro indi" : " *Fue este Mayta Capac valiente y él que empezó á valer por armas desde de Mama Guaco y Mango Capac. Cuentan deste, que como el pájaro indi, que Mango Capac había traído de Tambotoco, los sucesores*

suyos y antecesores deste Mayta Capac, siempre lo habían tenido cerrado en una petaca o cajón de paja, que no lo osaban abrir, tanto era el miedo que le tenían, más Mayta Capac, como más atrevido que todos, deseoso de ver que era aquello, que tanto guardó sus pasados, abrió la petaca y vido el pájaro indi y habló con él; ca dicen que daba oráculos. Y de aquella confabulación quedó Mayta Capac muy sabio y avisado en lo que había que hacer y de lo que la había de suceder." (Sarmiento, 1906, Cap. 17: 47)

- Qhapaq Yupanki: "*El cuerpo deste también descubrió el licenciado Polo y á su ídolo guaoqui (...)*" (Sarmiento, 1906, Cap 18: 49). Como en el caso del soberano precedente, faltan el nombre y la descripción del wawqi de Qhapaq Yupanki. Pero a diferencia de Mayta Qhapaq, Sarmiento no hace referencia a acontecimientos o características relacionadas con Qhapaq Yupanki, que pudiesemos relacionar con el Trueno[45].
- *Inka Ruq'a* : "*El cuerpo deste halló el licenciado Polo en un pueblo llamado Rarapa con mucha autoridad y veneración según sus ritos.*" (Sarmiento, 1906, Cap. 19: 50). Este es el único caso de falta total de referencias al "*ídolo guaoqui*" en la crónica de Sarmiento (y, aparentemente, en los documentos de Polo de Ondegardo en los cuales se basaba Sarmiento)[46]. Sin embargo, *Inka Ruq'a* parece estar estrechamente relacionado con el Señor del Trueno puesto que la momia de este Inca era llevada en procesiones para atraer la lluvia (Cobo, 1964, II p., Libro XII, cap. IX: 73). La capacidad de atraer la lluvia es una de las facultades atribuidas a los cuerpos de los "hijos del Rayo". Llama la atención la estrecha relación de *Inka Ruq'a* con el agua, puesto que la tradición inca le atribuía también el descubrimiento de las fuentes de Hurinchacan y Hananchacan: " *descubrió y encaño las aguas de Hurinchacan y las de Hananchacan, ques como decir las "aguas de arriba" y las "aguas de abajo" del Cuzco, con que hasta el día de hoy se riegan las sementeras del Cuzco; y así las tienen y poseen sus hijos y descendientes agora*" (Sarmiento, 1906, Cap. 19: 49).
- *Yawar Waqaq* (*Titu Kusi Wallpa*) : " *Este cuerpo no se ha descubierto, créese que los tienen los del pueblo Paulo con su ídolo guaoqui.*" (Sarmiento, 1906, Cap. 23: 55-56). Como en el caso de Mayta Qhapaq, Lluqi Yupanki y Qhapaq Yupanki, faltan el nombre y la descripción del wawqi. Pero de las informaciones de Sarmiento, confirmadas por otros cronistas, resulta evidente que el joven *Yawar Waqaq* era considerado de waka, o, por lo menos, de personaje dotado de poderes excepcionales, que se manifestaban por sus lá-

grimas de sangre: "*(...) dijeron, que aquello debía ser gran misterio, pues un niño tan tierno decía tan pesadas palabras y había hecho tal impresión en él el miedo que llorase sangre, quedaron suspensos adevinándole, que había de ser aquel gran hombre, y revocaron la sentencia de muerte y llamáronle Yaguar Guaca, que quiere decir "lloro de sangre", por lo que le había sucedido."* (Sarmiento, 1906: Cap. 21:52)

- Wiraqucha Inka (*Hatun Topa Inga*) - "*(...) su ídolo guaoqui llamado Inga Amaro descubrió el licenciado Polo...*" (Sarmiento, 1906, Cap. 25: 59). Como en el caso de Sinchi Ruq'a el nombre de "*Amaru*" establece un evidente lazo con el Trueno.
- Pachakuti Inka Yupanki (*Cusi, Inga Yupangui*) - " *El ídolo guaoqui deste inga se llamó Indi illapa; era de oro y muy grande, el cual en pedazos fue llevado a Caxamarca. Halló el dicho el licenciado Polo, casa, heredades, criados y mujeres deste ídolo guaoqui.*" (Sarmiento, 1906, Cap.47: 94). El asunto de la relaciones entre *Inti illapa*, una de las manifestaciones del Señor del Trueno, y Pachakuti Inka Yupanki, se ha debatido en el subtítulo anterior y en los capítulos I y V. De los datos a disposición resultaría que Pachakuti Inka Yupanki estuvo asociado a por lo menos dos figuras relacionadas con el Trueno, que se guardaban en diferentes templos en Cuzco: una, llamada *Inti illapa*, era el "*ídolo guaoqui*" propiamente dicho que acompañaba a la momia del Inca en la casa de Totocache. Otra, llamada *Chuqui illa* era guardada en el templo de Pucamarca y era probablemente idéntica al "ídolo de la batalla" de Pachakuti, llamado "*Caccha*" por Betanzos[47].
- Tupaq Inka Yupanki (*Topa Inca Yupanqui*) - "*El cuerpo deste quemó Chalco Chima (...) cuyas cenizas é ídolo guaoqui, llamado Cuxichuri, se halló en Calispucyu, donde lo tenían escondido y le hacían muchos sacrificios.*" (Sarmiento de Gamboa, 1906, Cap. 54: 102). Szemiñski propone la siguiente interpretación del nombre de este "wawqi": " *Juzgando por la ortografía, Cuxi es Kusi = feliz con la ventura diaria regular y no sagrada. (...) Kusi Churi puede ser un hijo de la buena suerte, donde la suerte es un varón.*" (Szemiñski, comunicación personal). Si bien el nombre del "wawqi" no señala directamente una clara relación con el Trueno, hay algunos datos en la biografía de Tupaq Inka Yupanki que parecen establecer cierta relación, aparentemente conflictiva, entre este Sapan Inka y la divinidad *Illapa*, lo que podría ser una alusión a rivalidades político-religiosas entre la élite inca[48].
- Wayna Qhapaq/*Titu Kusi Wallpa* (*Guayna Capac/ Titu Cusi Gual-*

pa) - "*Su ídolo guaoqui se llamaba Guaraqui inga, que era un ídolo grande de oro, el cual no se ha hallado hasta la fecha.*" (Sarmiento, 1906, Cap.62: 112). Szemiñski no propone ninguna explicación coherente del nombre de este wawqi, sin embargo considera la posibilidad de su relación con "*Waraakuy/huaracuy. Ser mitológico que permanece vivo dentro de las rocas. Aprovecha de las grandes lluvias, durante la presentación de los huaycos y avenidas, para salir de su medio habitual y baja cual si presidiera el huayco*"[49]. Otra eventual relación de Wayna Qhapaq con el Trueno podría ser su actitud guerrera, tal como lo representa Guamán Poma en el fragmento ya citado más arriba:"*Como el Ynga pelea con su enemigo de encima de las andas. Tira con piedras de oro fino de su pillco ranpa (andas de color rojo) a su contrario*" (Guamán Poma, 1980, fol. 334: 304). Como he señalado anteriormente esta parece ser una típica actitud ritual cuyo fin era imitar simbólicamente al Hondero Celestial, es decir el Señor del Trueno, hermano divino del soberano. Finalmente, una vez muerto: "*Le llamaua al defunto yllapa del dicho Ynga Guayna Capac*" (Guamán Poma 1980, fol. 378 [380], 379 [381]: 350 - 351).

- Waskar Inka (*Guascar Inga*). No hay ninguna noticia directa acerca de la existencia de la figura del "wawqi" de Waskar Inka. Pero "Waskar" era aparentemente un apodo, mientras que el nombre completo de este Inca era " *Titu Cusi Gualpa* ***Indi Illapa***" (Sarmiento, 1906, Cap. 63: 112: - énfasis de MZ). Además, vale la pena recordar que el palacio de Waskar Inka en el Cuzco era llamado "*Amarocancha*" (ibid. Cap.63: 113), lo que constituye otro lazo muy manifiesto de este Inca con el Trueno. Finalmente, la primera expedición mandada por Waskar Inka contra Ataw Wallpa estuvo encabezada por una representación del Trueno llamada *Caccha*, el "*ídolo de la batalla*" de Pachakuti.
- Ataw Wallpa (*Atagualpa*) - La relación de este Inca con el Trueno aparece en varios niveles. Como lo presento en detalles más abajo, en la fase inicial del conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar Inka este último envió a *Caccha* o Trueno, el "ídolo de la batalla" de Pachakuti Inka Yupanki, con un ejército contra su hermano rebelde. Ataw Wallpa tomó presos a la waka y a su sacerdote Kusi Yupanki, primo hermano de ambos rivales. Habiendo logrado convencer a Kusi Yupanki de cambiar de bando, Ataw Wallpa mandó edificar un templo para *Caccha* en Caranque (al norte del actual Ecuador) donde, después de los rituales previstos para el caso, fue designado por la waka (es decir por su sacerdote, Kusi Yupanki)

como Sapan Inka. Entre los nombres que le fueron asignados en esta ocasión, se aludía tanto al ilustre bisabuelo del nuevo soberano, como a la divinidad protectora, fuente de sus éxitos bélicos: "*/.../ el Ynga Atagualpa tomase la borla del estado diéronle allí por nombre Cuxi Yupangue y los señores que allí estaban este nombre Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga que dice el Caccha es nombre del ídolo de las batallas diciendo que imitaba a él en el guerrear al Pachacuti dice vuelta del mundo y el Ynga Yupangue era de su bisabuelo Ynga Yupangue del Ynga postrero decía rey y este es el nombre que le dieron cuando le pusieron la borla...*" (Betanzos 1987, II p., Cap. VI: 221). Hay también referencias acerca de algunos "bultos" o figuras consideradas como "hermanos" del Inca, aunque no se revela claramente si estos eran los llamados "dobles" o representaciones de Ataw Wallpa, parecidas a la figura que ha sido mandada por orden de este último como "representante suyo" para las ceremonias de sumisión de las provincias, o si se trataba de la figura del "*ídolo guaoqui*" propiamente dicho, es decir del la representación del "hermano divino" del soberano.[50]

Del análisis aquí presentado resulta que de los trece soberanos incas enumerados en la llamada "lista dinástica tradicional" en el caso de ocho de ellos constatamos una clara relación con el Trueno a través de los nombres de sus "wawqis" respectivos (Sinchi Ruq'a, Wiraqucha Inka, Pachakuti Inka Yupanki) y/o de sus propios nombres o de los importantes eventos de sus biografias (Manku Qhapaq, Mayta Qhapaq, Inka Ruq'a, Waskar Inka, Ataw Wallpa); en el caso de otros dos (*Lluqi Yupanki*, Wayna Qhapaq) esta relación es notable aunque más "discreta". Tupaq Inka Yupanki parece haber tenido un relación bastante "negativa" con esta divinidad. Sólo en el caso de dos soberanos (Qhapaq Yupanki, Yawar Waqaq) los datos no son suficientes para constatar de una manera irrefutable la existencia de una relación directa con el Señor del Trueno, puesto aparte Guamán Poma quien atribuye a todos los cuerpos de los Incas muertos el nombre de "*yllapa*" (loc. cit). En cuanto a la explicación de los diversos nombres de los "*ídolos guaoqui*" y su eventual relación con el material del cual fueron hechos, los datos son muy escasos y sólo permiten avanzar dos hipótesis de trabajo (con todas las restricciones asociadas):

- las figuras de los "wawqis" realizadas en oro aparecen sólo desde el "*Inti illapa*" de Pachakuti Inka Yupanki, mientras que las de los soberanos anteriores fueron probablemente elaboradas en piedra. Este hecho podría estar relacionado con los significativos cambios en el ritual religioso (y en algunos conceptos), introduci-

dos por este Inca,
- los nombres conocidos de las figuras de los "wawqi" parecen referirse mayormente a dos de las "cualidades específicas" del Sapan Inka: a su poder bélico y/o a sus capacidades fecundadoras.

III.2.1.2. Resumiendo:

Como he demostrado anteriormente, el Sapan Inka era considerado como "elegido por el Sol", lo que, de acuerdo a los conceptos ideológico-religiosos de la época, se realizaba mediante un "contacto directo" con el *Hanan Pacha* en forma de una visión o de un sueño, durante el cual el futuro soberano se comunicaba ("conversaba") con las divinidades. El establecimiento de esta comunicación se realizaba con la asistencia de Illapa, la divinidad del Trueno; y la visión era calificada como "golpe de rayo" por efecto del cual el futuro soberano recibía algunas cualidades distintivas sobrenaturales, consideradas como atributos exclusivos de un Sapan Inka:

1 el don de adivinar, siendo el soberano considerado como oráculo,
2 el poder destructor sobre los enemigos, es decir la invencibilidad en la guerra,
3 el control sobre el agua, especialmente sobre la lluvia.
4 Una capacidad fecundadora excepcional.

Así dotado, el soberano era tenido por "Hermano del Trueno", categoria que simbolizaba la estatua del "wawqi", representación del pariente divino del soberano, fuente y garante de sus excepcionales poderes. Desde ese entonces las actividades del Inca estaban sujetas a una estricta ritualización, que tenía por fin principal hacer resaltar el lazo de "hermanadad" entre el soberano y la divinidad mencionada. Se percibe claramente este aspecto, entre otros en la guerra: un "príncipe" inca era supuesto luchar a la manera ("*toutes proportions gardées*") de los soldados rasos, pero el Sapan Inka peleaba exclusivamente con "armas religiosas", imitando simbólicamente a su "hermano celestial". Así lo representa Guamán Poma: parado sobre sus andas, el Inca lanzaba contra sus enemigos proyectiles de oro, representaciones de los rayos del Señor del Trueno (Guamán Poma 1980, fol. 332-333: 304, 307; Ziólkowski, 1984, pass.). Dicho sea de paso, esta actitud del soberano en el curso de las batallas era bien distinta de los conceptos españoles al respecto. Abriendo un paréntesis, se podría decir que las consideraciones de tipo religioso-ritual influyeron de manera sensible sobre el comportamiento de Ataw Wallpa en Cajamarca en el momento del ataque de los españoles contra su séquito. Como lo describen varios testigos oculares de los hechos, durante todo el asalto, el Inca no hizo ni el menor intento de escaparse

(aunque tuvo suficiente tiempo al menos para intentarlo), ni siquiera se movió cuando uno de los soldados españoles le descargó una estocada, desviada en el último momento por Francisco Pizarro (Jerez 1917: 58; Hemming, 1970: 42): un "Hermano de Illapa" no podía comportarse como cualquier humano[51]. Volveremos más adelante a este aspecto del comportamiento del soberano Inca en la guerra.

III.2.2 "Sasiri Capaca" o el hermano redentor

Como "hermano del Trueno", el soberano Inca era considerado ser invencible en la guerra, y los actos rituales que realizaba, lanzando "rayos", eran tenidos (más que las armas de sus soldados) por responsables de la derrota y las numerosas bajas de los ejércitos adversos. Pero cada exceso de energía o, usando la términología quechua, del "*cama-*" del soberano es también peligroso si no es ritualmente equilibrado. Una de las medidas de "restitución de equilibrio", considerados en tales casos como particularmente eficaz, era el ayuno ritual. No necesariamente del soberano en persona, sino de unos "delegados suyos", como los muchachos de Choquepalta en la isla del lago Titicaca, que tenían que ayunar durante las guerras para asegurar la victoria del Inca (Ramos Gavilán 1976, I p., Cap. XXXII: 105). Pero estas "medidas de seguridad", para ser realmente eficaces, tenían que realizarse también (o sobre todo) dentro de la familia (biológica y/o ritual) del Inca. Al menos es lo que dice Ludovico Bertonio, mencionando un interesante cargo ritual: *"Sasiri ccapaca. El hermano del Inga, que tenía de costumbre comer tantos granos de maiz como ay enla hilera de vna maçorca y no más todas las vezes que el Inga mataua algun numero de gente enlas batallas, y en muriendo este hermano, le sucedia otro en este oficio."* (Bertonio, IIp: 311)[52]. Tomando en cuenta evidentes riesgos a los cuales estaba expuesto el encargado de este oficio, especialmente en condición de una prolongada guerra, no creo que fuese éste el cargo más requerido ni objeto de excesiva competencia por parte de los familiares del soberano. Pero en algunos casos la deficiencia de candidatos benévolos pudo haber sido fácilmente superada: : "/Ataw Wallpa/ *mando a Unanchullo /../ que diese toda la más priesa que el pudiese en el edificio de la casa porque de vuelta que volviese de aquella conquista pensaba en ella hacer sus ayunos y fiestas y tomar la borla del estado /../ y mando a Unanchullo que a los dos principales que les dejaba presos llamados Atoc y Rocosaca que mirase por ellos y de manera que no se fuesen y que les diese a comer por taza de manera que en aquella prision muriesen de hambre y sed /.../ y asi les fue dado y murieron en la prision y siendo ya dada por Atagualpa la orden que se habia de tener en el edificio*

de la casa a Unanchullo /.../ se partio a castigar los partos." (Betanzos 1987, II p. Cap. V: 217).

Este ayuno, un tanto forzado, de *Atoc*, medio-hermano "biológico" de Ataw Wallpa, estaba íntimamente asociado a la campaña de este último contra los Pastos y la construcción del templo en Caranque, al norte de actual Ecuador, donde después Ataw Wallpa recibió la *mascapaycha* (Betanzos, loc cit. Cap. VI: 220-221). Este contexto parece señalar que *Atoc* había desempeñado el papel de *Sasiri ccapaca*. Es interesante observar que, según Betanzos y Sarmiento, en el momento decisivo del conflicto entre Waskar Inka y , cuando Waskar Inka decidió salir en persona contra los generales de su hermano, tenía en Cuzco preso a su medio-hermano, *Paullo Topa*, condenado a morir de hambre: "*(...) Guascar (....) habíale mandado echar en cierta prisión y que le tuviesen bien atado en ella en la cual prisión muriese dándole comida regalada como nosotros decimos comer por onzas.."* (Betanzos 1987, II. p. Cap. XIX: 260). Este episodio está relatado en forma muy similar por Sarmiento de Gamboa (Sarmiento 1965, Cap. 67:272)[53].

En esta relación que hemos esbozado tocamos el problema de transmisión de los poderes entre hermanos, o más generalmente, consanguíneos rituales y/o biológicos. Hay que subrayar que el título de "*Sasiri ccapaca*" no contiene en sí ninguna referencia directa a relaciones de parentesco sino a la función, es decir la sustitución de la persona del soberano en el ayuno ritual, indispensable para contrabalancear las acciones bélicas del Sapan Inka. En el apartado anterior he presentado que los encargados de esta función corrían el peligro de muerte, por lo tanto la atribución del cargo podría, al menos a veces, ser forzada (veáse el caso de *Atoc*). Bertonio dice que esta función era desempeñada por un "hermano" del Inca (Bertonio, loc. cit.) Pero hay indicios de que en la práctica se trataba más bien de parentesco "ritual" (y/o biológico) muy cercano; en algunos casos, el cargo de "*Sasiri capaca*" podría ser atribuído no necesariamente a un "hermano" sino, por ej., a un "hijo ritual" del Inca. Al aceptar esta posibilidad podríamos quizás entender mejor la relación entre otro soberano, *Guayna Capac*, y un curioso enano llamado *Chimbo Sancto*.

Henrique Urbano ha dedicado uno de sus trabajos a este personaje, tomando como punto de partida el fragmento siguiente de la crónica de Betanzos: *"...el cual cuerpo (Guayna capac) entró en sus andas en la ciudad del Cuzco y delante de las andas iban los señores caciques que él prendiera y sujetara en el Quito entre los cuales iba un enano que se llamaba Chimbo Sancto el cual ansi mismo el Guayna Capac había preso en un pueblo de los de Yaguarcoche entrando en la casa del señor de las de Ya-*

guarcoche todos los cuales prisioneros y el enano entraron como hombres habidos en la guerra y prisioneros del Guayna Capac que los traía delante de sus andas y como los señores y señoras del Cuzco y ñacas y pallas viesen el enano y le viesen venir delante de las andas vestido de aquella vestimenta colorada y con sus borlas hasta en pies conocieron que era prisionero y conociéndole por tal todos ellos y ellas con un gran alarido y lamentación arremetieron al enano a le hacer pedazos en el cual alarido y llanto le decían desventurado hombre sin suerte de ser hombre cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía y nos dió en su lugarun tal vil de tan poco ser como tú y viendo los señores que traían las andas y las acompañaban el arremeter de las señoras del Cuzco y con la intención que venían a matalles (sic) el enano pusiéronseles delante y estrobáronselo y ellas como viesen que se lo quitaban a grandes voces hacían su llanto (...) luego (...) mandaron que los prisioneros que ansi habían venido delante las andas publicado sus delitos y abatimiento y el enano con ellos fuesen echados en la carcel donde era costumbre de ser echados los tales para que los tigres y leones y osos y culebras sierpes los comiesen y estuvieron los tres días en la prisión ya dicha y los animales no les hicieron cosa ninguna y luego fueron sacados a los cuales salidos de allí les fue hecha mucha honra por los señores del Cuzco y mandáronles poblar en el valle de Yucay y al enano entre ellos (...)" (Betanzos 1987, II p., Cap.I: 207 -208)

Buscando huellas de la presencia de *Chimbo Sancto* en Yucay, Urbano sugiere que toda la historia del enano es un relato mítico (o mito-histórico) que servía, entre otros, como justificación ideológica de la presencia y funciones de los *mitmaq* cañaris (Urbano 1991: 88). Dicho sea de paso, al haber sido tomado preso entre los *"Yaguarcoche"* *Chimbo Sancto* era aparentemente más bien cayambi y no cañari[54]. Urbano observa que *Chimbo Sancto* era sin duda un cacique norteño, tomado preso *"y que castigado acompaño a la momia del Inca hasta el Cuzco"* (Urbano 1991:83). Pero tal explicación, aunque en parte correcta, no resuelve todos los problemas relacionados con este curioso personaje y, particularmente, no explica el porqué de la actitud agresiva que tomaron frente a *Chimbo Sancto* las "*señoras del Cuzco*" que " *(...) con un gran alarido y lamentación arremetieron al enano a le hacer pedazos (...)* " (ibid: 81).

¿Por qué las mujeres consideraron al enano responsable de la muerte del Inca y en que consistía la relación entre estos dos personajes?, a la cual la "señoras" hicieron referencia, diciendo: " *cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía* ***y nos dió en su lugar*** *un tal vil de tan poco ser como tú*" (ibid.-énfasis de MZ). Esta actitud y acusaciones, para las cuales Urbano no da

explicación, se ven parcialmente aclaradas si miramos un fragmento anterior de la misma crónica: *"el mesmo Guayna Capac en un pueblo do eran las casa de aquel cacique su enemigo entró dentro en ellas pensando de prenderle y como entráse en ellas halló un rimero (sic) de muchas mantas unas sobre otras y pensando que estuviese debajo dellas aquel cacique trás quien él iba él mesmo por sus manos empezó a quitarlas y a deshacer el montón de dellas y halló debajo un indio enano y muy pequeño y como Guayna Capac le descubriese dijo el enano quien me descobija que yo quería dormir y como Guayna Capac oyese las palabras y viese el altor del del enano holgóse en tanta manera, que tuvo en tanto haber él topado con el enano como de la victoria que ansi había habido de sus enemigos y luego mandó a todos los suyos que porque él había habido aquel enano en aquel reencuentro que todos le tuviesen por su hijo mayor,* ***y ansi de allí en adelante todos le llamaban el hijo mayor del Ynga y el enano llamaba a los hijos del Ynga hermanos y hermanas..*** " (Betanzos 1987, I p., Cap. XLVIII: 200 - énfasis de MZ)[55].

Como vemos, *Chimbo Sancto* había sido tomado preso durante una expedición de Wayna Qhapaq contra los cayambis, el Inca "*se holgó mucho*" y lo llamó "*su hijo mayor*" (loc. cit.). Hay que subrayar que al ahijar de esta manera al preso, el Inca sólo estableció con él una relación de "parentesco ritual", sin cambiar por eso la situación social de *Chimbo Sancto,* pues este último aparece después entre los presos en la procesión funeraria de Wayna Qhapaq. ¿Cómo interpretar esta curiosa decisión del Inca?¿Con que fin ha designado a un cayambi como su "hijo mayor"?

A mi modo de ver, esta decisión se vuelve perfectamente lógica al aceptar que *Chimbo Sancto* había sido ritualmente emparentado al Inca para desempeñar el cargo de *Sasiri Capaca*. En su cualidad de "redentor ritual" del soberano era supuesto morir en lugar de este último; ocurrió lo contrario, y a esto podían haber hecho referencia las "*señoras del Cuzco*", acusando el enano de ser responsable de la muerte de Wayna Qhapaq. Recordemos a propósito que Wayna Qhapaq siguió en campaña militar prácticamente hasta su muerte, es decir, si damos fe a Bertonio, necesitaba continuamente a un *Sasiri Capaca.* Pero: ¿cuáles pudieron haber sido las cualidades de *Chimbo Sancto* que hicieron de él un candidato ideal para volverse "consanguíneo ritual" del Inca? Al parecer la característica principal era la de ser enano, puesto que, como lo confirman varias fuentes, las personas con defectos genéticos eran consideradas "hijos del Rayo" y frecuentemente encargadas de funciones de carácter religioso. Esta interpretación que acabo de proponer debe ser considerada

como una hipótesis de trabajo, expuesta a futuros desarollos.

Finalizando esta parte observemos que la muerte de hambre de un "pariente" cercano (ritual y/o biológico) parece en cierta manera relacionarse con el más atrás citado mito de los hermanos Ayar, en su parte relativa a la muerte de *Ayar Cachi*, encerrado en la cueva de Tambotoco. El mismo motivo aparece también en la historia de *Yawar Wakaq*, en la versión proporcionada por Sarmiento de Gamboa[56].

III.2.3. "*Incap guaoquin*" o de las representaciones del Inca

Aparte del "ídolo guaoqui" o "wawqi" divino, con el cual el Inca se encontraba en posición de hermano menor "sullca" frente al hermano mayor "pivi", y del "*Sasiri ccapaca*" (con el cual la relación parece haber sido inversa), existían otros "wawqis", es decir las figuras o "bultos" consideradas como "dobles del soberano". Esta cualidad de "desdoblarse" y actuar simultaneamente en varias personas, constituía otra de las "características exclusivas" de un Sapan Inka, debida, como las restantes, a su "hermandad" con el Trueno. Los "bultos o figuras" de un soberano reinante eran empleados para señalar la presencia en efigie del Inca en los actos de toma de posesión en las campañas militares. Así resulta del relato de la elaboración del bulto de Ataw Wallpa: "*(Ataguallpa) mandó luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cabellos el cual imitaba a su persona y mandó que se llamase este bulto Ynga Guauquin que dice el hermano del Ynga y este bulto ansi hecho mandó que fuese puesto unas andas y mandó a un criado suyo que se decía Chima que dando a este bulto que le sirviese (...) mandó que luego fuese tomado el bulto y llevado en sus andas por la posta a do sus capitanes estaban Chalcuchima y Quizquiz* ***para que las provincias y gentes que sujetasen diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona..."*** (Betanzos 1987, II p., Cap. VI: 220 - énfasis de MZ). Betanzos atribuye la instalación de este "procedimiento legal" a "*Ynga Yupanque*", es decir Pachakuti Inka Yupanki (ibid: 220-221). Aparentemente podían existir (y actuar simultáneamente) varios "bultos" o representaciones asi confeccionados ("*con uñas y cabellos*") de un mismo Sapan Inka, lo que, como veremos más adelante, parece estar estrechamente relacionado con el ritual de la Conquista y del Triunfo instalados por Pachakuti Inka Yupanki. Lo que no se revela claro es lo que pasaba con estos "bultos" después de la muerte del Sapan Inka; con esta pregunta pasamos al problema de:

III.2.4. Las representaciones de los soberanos muertos

El problema de las momias de los Incas y/o de sus varios "bultos" ha sido profusamente debatido por otros autores (e.o. Araníbar 1970; Guillén 1983; Hampe 1981; Ludeña 1979), también se lo ha mencionado en el capítulo I. Para los fines del análisis que se realiza a continuación, recordemos los siguientes puntos:

1 Después de la muerte de un Sapan Inka, su cuerpo era embalsamado y la momia asi confecionada seguía siendo reverenciada por los descendientes del soberano. La momia ejercía también un derecho de propiedad sobre el palacio, mobilario, tierras personales etc. adquiridos en vida por el Inca.[57]

2 Junto con la momia estaba generalmente guardado su "*ídolo guaoqui*" (ver el punto II.2.1.) es decir la representación del "hermano divino" del soberano. Esto se ve confirmado por los hallazgos hechos por Juan Polo de Ondegardo quien encontró, aparentemente, varias momias de soberanos incas guardadas junto con sus "ídolos guaoquis" (véase más atrás).

3 En el mismo lugar se guardaba también "*/.../ un reliquario o arca pequeña con su insignia, donde estaban las uñas y cabellos y dientes y otras cosas que habían cortado de sus miembros, desde que habían sido príncipes; que ninguna echaban a mal, que todo lo guardaban junto en aquellas arcas y donde se sepultaba el cuerpo, allí junto lo ponían.*" (Estete 1918: 35).

Pero, como se ha mencionado en el apartado anterior, existían también otras representaciones del Inca,[58] los llamados "bultos" confecionados e.o. con los cabellos y uñas. Por ejemplo, Ataw Wallpa habría mandado modelizar de una manera parecida dos representaciones de su padre, *Wayna Qhapaq*[59]. Algunas fuentes hacen referencia a representaciones figurativas de los soberanos incas elaboradas en oro, al menos es lo que los informantes declararon acerca del entierro de Pachakuti Inka Yupanki: "*(...) sepultáronle metiendo su cuerpo debajo de tierra en una tinaja grande de barro nueva y él bien vestido y encima de su sepulcro mandó Ynga Yupangue que fuese puesto un bulto de oro hecho a su semejanza y en su lugar a quien las gentes que allí fuesen adorasen en su nombre y luego fue puesto y de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual ansi fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de alli trujeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco muy suntuosamente a las fiestas de la ciudad el cual bulto pusieron en las casas de Topa Ynga Yupangue y cuando ansí fiestas había en la ciudad*

le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos...” (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXII: 149).

Resumiendo los datos de Betanzos, estamos en presencia de tres principales representaciones del Inca difunto:

- su momia, depositada en una “vasija” y enterrada,
- el bulto hecho con “*uñas y cabellos*”, enviado al Cuzco para ser objeto del culto dinástico,
- la figura de oro, puesta en el lugar de la sepultura, como imágen del Inca

Pero no obstante las asertaciones del cronista, en este caso no se revela claro si la figura mencionada representaba al Inca difunto o era ésta la representación de su “*ídolo guaoqui*”, como resultaría de la lectura de los fragmentos correspondientes de la crónica de Sarmiento de Gamboa[60]. ¿O quizás hubo dos figuras distintas, ambas de oro: una, que representase al Inca (en este caso, Pachakuti) y la otra de su “ídolo guaoqui”? A esta conclusión parece llevar la comparación de las informaciones de ambos cronistas, respecto a la suerte corrida por la representación en oro del Inka Pachakuti y por su “ídolo guaoqui” repectivamente: “*el (bulto) de oro que estaba encima de su sepultura* (de Pachakuti - MZ) *por aviso que doña Angelina Yupangue dió del al marqués de* (sic! - MZ) *don Francisco Pizarro le hubo el marqués con la demás riqueza que tenía y solo su cuerpo está el día de hoy en Patallacta...”*(Betanzos, 1987, I p., Cap XXXII: 150). En cambio “ *el idolo guaoqui deste inga se llamó Indi illapa; era de oro y muy grande, el cual en pedazos fue llevado a Caxamarca.*” (Sarmiento 1906, Cap. 47: 94; 1965: 253).

Edmundo Guillén, en su bien documentado estudio sobre la suerte corrida por las momias y los “bultos” de los soberanos Incas durante la Conquista española y el período colonial temprano, llamó la atención sobre cierta confusión existente entre los españoles, respecto a la identificación de las verdaderas momias de los Incas. Guillén sugiere la posibilidad de que esta confusión pudiese haber sido, al menos en parte, provocada deliberadamente por los incas, con el fin de preservar los importantes objetos de culto dinástico (Guillén, 1983, pass.)

III.3. De la división de cargos: hermano mayor - sumo sacerdote, hermano menor - soberano

Pasemos ahora al asunto del papel de la dimensión “biológica” y/o “clasificatoria” de la hermandad en la jerarquía social del Tawantinsuyu: *“le dixe yo que acá en el Pirú se dezía que no era él señor heredero de los yngas en este reino sino los hijos e nietos de Atagualpa; porque al tiempo*

que los españoles entraron en esta tierra le hallaron en la posesión del reino. Y a esto dijo que avia sido tirano e que era bastardo e que avía muerto á Guascar Ynga, que era el lixítimo eredero; e que despues dél lo era su padre Mango Ynga. Y á esto le dixe que también se dezía que él era hijo bastardo de Mango Ynga. Y ***á ésto dixo que entre ellos era vsança que no aviendo hijo lixitimo, eredaua el que era bastardo; e que asi el era el sumo çacerdote en lo que llamamos nosotros acá espiritual; y esto era á falta de otro hermano que fuese á lo menos más biejo que él;*** *e así mesmo eredaua el señorio temporal..."* (Rodríguez de Figueroa: 110 - énfasis de MZ). Esta sorprendente declaración del Inca *Titu Cusi Yupanqui*, recogida por Diego Rodríguez de Figueroa en Vilcabamba a mediados de mayo de 1565, plantea un importante problema, ya señalado anteriormente, el de las relaciones entre el soberano y el sumo sacerdote de la religión imperial, o más precisamente, del sacerdote encargado del "ídolo" que designaba al sucesor al poder supremo. De la declaración de *Titu Cusi*, persona indudablemente bien informada al respecto, resultaría una división de cargos entre hermanos (biológicos más que clasificatorios): el mayor quedaría sacerdote, mientras que el menor asumía el cargo de Sapan Inka.

La interpretación de este dato y sus implicaciones pueden plantearse en dos niveles de análisis:

1. De una situación histórica concreta, relativamente bien documentada, de la estructura del poder en el estado de Vilcabamba en los años 60 del siglo XVI; las relaciones entre *Titu Cusi* y sus hermanos, en este caso *Tupaq Amaru* y, anteriormente, *Sayri Tupaq* (los hermanos restantes, a saber Tupaq Wallpa y Yupanki no se mencionan en el contexto de la eventual sucesión)[61];
2. Otro, subyacente bajo este primer nivel, relativo a cierta regla de división de los más altos cargos. Podríamos considerarlo de "modelo teórico" de la política interna de la dinastía inca, más o menos exactamente realizado en la práctica, por lo menos en ciertas situaciones.

Como ya he mencionado al inicio de este capítulo, el mito del origen de los Incas puede interpretarse, en una de sus múltiples lecturas posibles, como un "modelo ideal" de relaciones entre los hermanos de un soberano, en este caso del fundador de la dinastía. Recordemos que es el hermano menor, *Ayar Mango*, quien finalmente se establece como "soberano reinante" en el Cuzco, mientras que sus hermanos mayores, uno tras otro, se convierten en símbolos y fuente de poder del nuevo señor. Una posición clave es la de *Ayar Oche*, convertido en el ídolo-protector *Wana Kawri*: *"... dió un vuelo hacía el cielo el Ayaroche tan alto que no lo*

devisaron y tornóse allí y dijóle a Ayarmango que de allí se nombrase Mango Capac porque el venía de do el sol estaba y que ansí lo mandaba el sol que se nombrase y que se descendiesen de allí y se fuesen al pueblo que habían visto y que les sería hecha buena compañía por los moradores del pueblo y que poblase allí..." (Betanzos 1987, I p., Cap. IV: 19).

En lo referente al tema del presente estudio, el texto citado proporciona dos datos importantes:

- La fuente del poder de *Mango Capac* era su hermano mayor *Ayaroche*, convertido en "waka", que podía comunicarse con el Sol y transmitir las decisiones de la divinidad tutelar de la dinastía ("su padre") a los hermanos restantes; la legitimización del poder es básicamente religiosa.
- Notemos la subordinación del futuro soberano frente a su hermano-ídolo; no fue *Ayarmango* quien conversó con el Sol sino su hermano *Ayaroche*, *Ayarmango* no hizo más que obedecer las decisiones divinas, que su hermano le transmitió.

Ayaroche cumplió entonces una doble función, la de ídolo y la de sacerdote-portavoz, funciones desde ese entonces netamente separadas. En los relatos "mito-históricos" referentes a los reinados de otros Incas, aparece una curiosa figura de un "hermano mayor" encargado de una alta función o poderes religiosos. Esto se nota claramente, en particular en la crónica de Sarmiento de Gamboa:

- El primer caso mencionado es el de Lluqi Yupanki, que tenía "*otro mayor hermano, llamado Mango Sapaca*" (Sarmiento, 1906, cap. 16: 44). La función de este hermano no se revela clara, sin embargo es quien escogió la esposa para su hermano menor, y esto en condiciones bastante particulares: "*(...) Lloqui Yupangui era muy viejo y no tenía hijo ni pensaba tenello. Oído lo cual, y publicado por el pueblo lo que el sol había anunciado á Lloqui Yupangui* (que tendrá un hijo varón - MZ) *determinaron sus parientes buscalle mujer. Más su hermano Mango Sapaca, entendiendo la complexión del hermano, procurábale mujer conforme á ella, (...). Con la cual se casó Lloqui Yupangui. Llamábase esta mujer Mama Caua. En la cual Lloqui Yupangui hubo un hijo, llamado Mayta Capac*." (ibid., Cap. 16: 45). *Mango Sapaca* es de esta manera claramente representado como el ejecutor más competente de la decisión de la divinidad solar. ¿Sería esta una alusión indirecta a su eventual función de sacerdote?
- Tal función del hermano mayor se ve explicitamente atribuida a un hermano de *Capac Yupangui*: " *Más es de notar que aunque Capac Yupangui sucedió á su padre, no era el mayor de sus hijos, an-*

tes lo era Conde Mayta, otro hermano suyo, el cual era feo de rostro, y por eso el padre lo desheredó del ingazgo y nombró a Capac Yupangui por sucesor del ingazgo y á Apo[62] *Conde Mayta sumo sacerdote.*" (ibid. Cap. 18 : 48). Vale la pena recordar, como ya he señalado anteriormente, que las personas nacidas con cierto tipo de defectos genéticos eran consideradas "hijos del Rayo" y tenidas por particularmente capaces para desempeñar cargos religiosos.

- Esta situación parece repetirse en el caso de los hijos de *Viracocha Inga*[63] :*"De Mama Rondocaya, su mujer legítima tuvo (Viracocha Inga) cuatro hijos varones, el primero y mayor Inga Roca Inga, el segundo Topa Yupangui, el tercero Inga Yupangui, el cuarto Capac Yupangui. Y en otra india hermosa llamada Curi Chulpa (...) hubo dos hijos varones, el uno llamado Inga Urcon y el otro Inga Çoçço-...*"(Sarmiento, 1906, Cap. 24: 57).

El conflicto por el poder supremo entre *Inga Yupangui* (el futuro Pachakuti) e *Inga Urcon* es bien conocido, pero vale la pena resaltar el papel que jugó en esta lucha el hermano mayor de ambos protagonistas, es decir *Inga Roca* : "*Yendo con él* ***Inga Roca su hermano, del cual se dice que fue grande nigromántico,*** *y llegando Inga Yupangui al pueblo llamado Paca (...), salió contra él Inga Urcon, su hermano, con gente de guerra, y trabóse entre ellos batalla. En la cual Inga Roca dió una pedrada en la garganta á Inga Urcon tan grande, que dió con Inga Urcon en el rió, (...).*" (Sarmiento 1906, Cap. 33 : 70 - énfasis de MZ). *Inga Roca* fue no solamente *"gran nigromántico"* sino también un comandate militar y un guerrero destacado, a lo que los informantes de Sarmiento aluden en otras ocasiones[64]. Además, parece desempeñar un tipo de tutela sobre su hermano menor, *Inga Yupangui*, representando los intereses de este último en el conflicto con *Inga Viracocha* : " *(Inga Viracocha) nunca los quiso ver ni hablar por el enojo que que tenía contra ellos por la muerte de Inga Urcon. Más Inga Roca entró donde estaba Inga Viracocha y le dijo-:*"***¡Padre! (...) mi hermano Inga Yupangui ha de ser inga, y yo le tengo de favorecer y serle como padre.***"" (loc cit.:71-énfasis de MZ). Notamos entonces otra vez la presencia de un "hermano mayor" del soberano, dotado de poderes sacerdotales ("*gran nigromántico*"), cuya posición parece, al menos en ciertos aspectos y/o funciones, superior a la de su hermano menor, pues *Inga Roca* dice claramente que tiene que ser " *como padre*" para *Inga Yupangui*. Además, esta división de poderes (y colaboración) se realiza entre hermanos "de padre y madre", mientras que su principal rival, *Inca Urcon*, es explícitamente designado por el cronista como medio-hermano, hijo del Inca " *en otra india hermosa llamada*

Curi Chulpa.." (loc. cit.). Esta situación corresponde exactamente al modelo postulado por mí en el inicio del presente apartado.

Este esquema de división de cargos entre el hermano mayor y menor se repite casi exactamente en la sucesiva generación, la de los hijos de Pachakuti Inka Yupanki. Varias fuentes subrayan que Tupaq Inka Yupanki fue uno de sus hijos menores, y que el primer sucesor nombrado fue el hijo mayor, llamado *Amaru Tupa Inka* : " *"(....) nombre a por mi sucesor á mi hijo mayor legítimo Amaro Topa Inga, no me parece que es él que cumple para gobernar tan grande señorio como él que he ganado. Y por eso os quiero nombrar a otro, con quien tengáis más contento". (...) Y luego dijo que nombraba por inga y sucesor suyo á su hijo Topa Inga y lo mandó salir de la casa (del Sol) donde había quince ó diez y seis años que se criaba...*"(Sarmiento 1906, Cap. 42: 84). El argumento de la incapacidad de *Amaro Topa* para gobernar, aunque repetido en otras fuentes[65], parece manifiestamente rebatido por los datos del mismo Sarmiento, puesto que *Amaro Topa* aparece como el comandante victorioso en las campañas del ejército inca en el Collao (Sarmiento 1906, Cap. 40, 41: 82 -83) y, aunque se le responsabilizaba (?) por las importantes bajas en las tropas de los orejones, tuvo derecho a la ceremonia oficial de triunfo en el Cuzco (loc. cit. Cap. 41: 84). En cambio *Topa Inga Yupangui*, en el momento de nombramiento, no tenía ninguna experiencia guerrera, puesto que llevaba recluido en la Casa del Sol por varios años y salió en su primera expedición militar después de la ceremonia de "warachiku" (loc. cit., Cap. 42, 43, 44: 84 - 86). Entonces, la causa de esta exclusión de *Amaro Topa* a la sucesión tuvo que ser de otra clase. Esta suposición se ve confirmada por los datos de Betanzos, aunque, curiosamente, este cronista no menciona a un *Amaro Topa* sino pone en su lugar a otro (?) hermano mayor del futuro soberano, es decir a un tal *Yamque Yupangue*. Sin entrar por el momento en detalles de este problema, que se debatirá más adelante, sólo señalaré la posibilidad de que, en la versión de Betanzos, *Yamque Yupangue* se vio atribuidas parte de las prerrogativas de *Amaro Topa*[66]. *Yamque Yupangue* aparece también como el personaje que no sólo otorga el poder efectivo a Tupaq Inka Yupanki sino también desempeña después una función particular, la de "pisar el despojo": " *(...) Topa Ynga Yupangue rogó a Yamque Yupangue como a su hermano mayor y persona que le habia hecho a él señor que le pisase aquellas insignias que de la guerra traía Yamque Yupangue lo hizo...*" (Betanzos 1987, Ip. Cap.XXXIII: 152 -153). Como observó acertadamente Liliana Regalado, esta "*es una clara alusión a las funciones sacerdotales de Yamque Yupanqui*" (Regalado 1993: 45). Siguiendo esta línea de interpretación, habría que recordar lo que se ha dicho anteriormente acerca de cierto cambio

en el ritual de "pisar el despojo", introducido por Pachakuti Inka Yupanki. A juzgar por lo ocurrido después de la conquista de los Soras y de la expedición contra los Collas, el despojo ganado en las expediciones militares dirigidas por el Inca en persona, era "pisado" por el Sacerdote del Sol (aparentemente se trataba del Sumo Sacerdote, encargado de la figura de *Punchao*), lo que significaba, al nivel ideológico, la legitimización y toma de poder sobre lo conquistado por la divinidad solar, protectora de la dinastía inca (Sarmiento, Cap. 37, 1906: 44; 1965:241)[67]. A la luz de esta situación - modelo, resultaría que la eventual función sacerdotal de *Yamque Yupangue* podría ser la de Sumo sacerdote del Sol[68].

En los casos arriba mencionados resulta manifiesta esta curiosa exclusión del "hijo mayor" de la sucesión en el poder supremo, lo que no parece relacionarse ni con la falta de capacidades militares (ya que se trata en la mayoría de los casos de altos comandantes, victoriosos en las guerras) ni de deficiencia de cualidades requeridas para el ministerio religioso (pues todos estos personajes son considerados de "grandes nigrománticos" y/o nombrados "sumo sacerdote"). A esto se podría objetar arguyendo el que el testimonio de Sarmiento parece muy influenciado por una "idée fixé" de este cronista, que era la de demostrar la ilegitimidad del gobierno de los Incas, en este caso, por medio de la demostración de la supuesta falta de respeto hacia la ley de mayorazgo: "*Porque, como por sus costumbres y leyes tiránicas fuese constituído entrellos quel mayor hijo legítimo sucediese al ingazgo, casi siempre lo quebrantaron, como parece por los ingas que aquí referiré...*" (Sarmiento 1906, Cap. 69: 126). Pero, como hemos visto, sus datos se ven corroborados por otros cronistas que, como Betanzos, no parecen compartir la óptica "antiinca" de Sarmiento. Es entonces de suponer que no se trata en el caso debatido de una "falsificación" de datos promovida por los europeos con el propósito de demostrar el carácter "tiránico e ilegal" del señorío de los Incas, sino de una regla andina de distribución de ciertos cargos entre los hermanos, una regla (o un modelo) reinterpretada por los españoles conforme al concepto europeo de "legitimidad". Esta suposición se ve, a mi modo de ver, apoyada por los datos extraidos de las fuentes mencionadas, pero referentes a estos "hijos mayores", que por una u otra coincidencia fueron nombrados "soberanos"; por esta razón, sus "biografías oficiales" les atribuyen las cualidades y funciones tanto de un Sapan Inka como las de un sumo sacerdote, o a estos Incas que, por alguna razón tuvieron que asumir ambos cargos.

Volviendo a las fuentes, observamos que este es el caso de los Incas siguientes: *Mayta Capac*, *Inga Roca*, *Yaguar Guaca*, *Viracocha Inca*, *Guayna Capac*. Véamos más de cerca estos ejemplos:

- *Mayta Capac* fue, según los informantes de Sarmiento, el hijo único de *Lloqui Yupangui*, entonces forzosamente no tenía hermano con quien compartir los supremos cargos políticos y religiosos. Más atrás se ha subrayado el carácter extraordinario tanto del nacimiento de este niño como de sus cualidades excepcionales, en este lugar sólo quisiera resaltar su "saber" religioso excepcional, ya que fue éste el único en conversar con el "*pájaro hindi*": *"(...) Mayta Capac, como más atrevido que todos, deseoso de ver que era aquello, que tanto guardó sus pasados, abrió la petaca y vido el pájaro indi y habló con él; ca dicen que daba oráculos. Y de aquella confabulación quedó Mayta Capac muy sabio y avisado en lo que había que hacer y de lo que la había de suceder."* (Sarmiento 1906, Cap. 17: 47).
- *Yaguar Guaca*. Como *Mayta Capac*, *Yaguar Guaca* ya desde su niñez era considerado de "waka", o, por lo menos, de personaje dotado de poderes excepcionales, lo que se ve manifestado por sus lágrimas de sangre: *(...) dijeron, que aquello debía ser gran misterio, pués un niño tan tierno decía tan pesadas palabras y había hecho tal impresión en él el miedo que llorase sangre, quedaron suspensos adevinándole, que había de ser aquel gran hombre, y revocaron la sentencia de muerte y llamáronle Yaguar Guaca, que quiere decir "lloro de sangre", por lo que le había sucedido."* (Sarmiento 1906, Cap. 21: 52).
- *Viracocha Ynga*. Este Inca fue considerado como uno de los "más sabios", lo que se ve reflejado ya en su nombre, que el soberano ha tomado después de la "conversación con la divinidad" (Betanzos 1987, I p, Cap. V: 22; Sarmiento 1906, Cap. 24: 56). Su función sacerdotal está mencionada en los testimonios recogidos por Murúa : "*(Viracocha Ynga) fue dado mucho las hechicerías y tubo infinidad de hechiceros y adiuinos, los quales dedicó para el culto de las Huacas y ydolos. (...) Quieren decir algunos yndios antiguos que Viracocha Ynga tomó también este officio, que bino a sauer más que los suso dichos - y que ansí bino a desapareçerse.*" (Murúa 1962, I. p. Cap. 17: 43)[69].
- Wayna Qhapaq. El caso de este soberano es bastante particular, puesto que Sarmiento declara abiertamente que éste tomó para sí el cargo de sumo sacerdote: "*(Guayna Capac) fue a la Casa del Sol y visitóla y tomó cuenta a los mayordomos de ella y proveyó de lo que faltaba y proveyó a las mamaconas de las cosas necesarias. Y quitó el mayordomazgo del Sol al que lo tenía y tomólo para sí y nombróse Pastor del Sol.*" (Sarmiento 1906, Cap. 57: 104; 1965:

260). Esta doble función del Inca fue conocida no solo entre la élite metropolitana sino hasta en las provincias, al menos a juzgar por la información recogida en Huamachuco: "*El ynga Guainacap, uno de los mayores sacerdotes del demonio çupay; porque los yndios esta preeminencia tenyan, que aunque hera rey, era mayor sazerdote.*" (Agustinos 1992, fol. 9r - 9v: 26)[70].

Lo imitó en ésto, aunque aparentemente con un inverso orden de cargos, su nieto, *Titu Cusi Yupanqui*, cuya interesante declaración se ha citado al inicio de este apartado: "*e que asi el era el sumo çacerdote en lo que llamamos nosotros acá espiritual; y esto era á falta de otro hermano que fuese á lo menos más biejo que él; e así mesmo eredaua el señorio temporal...*" (Rodríguez de Figueroa: 110).

Como ya he mencionado al inicio de este capítulo, el mito de los hermanos Ayar puede interpretarse, en una de sus múltiples lecturas posibles, como un "modelo ideal" de relaciones entre el Inca y sus hermanos. En este caso, la división de los dos principales cargos entre el hermano mayor y menor podría tener dos funciones:

- en caso de realizarse entre "hermanos de padre y madre" permitía un fuerte control del poder supremo por parte de una panaca, limitando al mismo tiempo una eventual rivalidad intra-familiar, pero en cambio exponiéndose a una clara oposición de parte de los grupos restantes;
- en caso de tratarse de medio-hermanos, de distinta madre y, por consiguiente, apoyados por distintas panacas (o simplemente de parientes más distantes)[71], tal división de cargos podría ser una forma de partición del supremo mando (recordemos que el Sumo Sacerdote era a la vez Capitán General de las tropas imperiales) en efecto de un arreglo entre los grupos en competición.

Estas consideraciones nos llevan lógicamente a considerar cuáles eran exactamente las relaciones de poder entre estos personajes. Recordemos a propósito que el Sumo Sacerdote sigue siendo el más serio candidato para el cargo de "segunda persona" del Inca o, siguiendo el modelo diárquico, de "segundo Inca".

III. Sapan Inka y Sumo Sacerdote

Como he mencionado anteriormente, la división de cargos entre estos dos personajes tenía su legitimación en el mismo mito dinástico.

Como en el caso de otros elementos que constituían la compleja red de relaciones de jerarquía y poder dentro de la élite inca, resulta muy difícil definir si este esquema tenía su origen en los mismos comienzos

del Estado Inca (o, como prefieren algunos, en su fase "semi-legendaria") o si por el contrario, fue este un mecanismo introducido bastante tardíamente (¿por Pachakuti Inka Yupanki?) con el fin de suavizar los inevitables conflictos y tensiones políticas relacionados con el proceso de sucesión en el poder supremo. Lo único que podemos decir al respecto con relativa certitud, puede resumirse en los siguientes puntos:

1 La mencionada división de cargos entre el "hermano mayor" y el "hermano menor" aparece asociada ya a los reinados de los primeros Incas[72],
2 Por otro lado el Sumo Sacerdote *Vilaoma*, que ejercía este cargo en el momento de la llegada de los españoles, casi seguramente no fue el "hermano", ni siquiera "clasificatorio", de *Manco Inca*.
3 Finalmente, algunos datos testimonian que en determinadas ocasiones el Inca reinante podía asumir también el cargo de Sumo Sacerdote, al menos temporalmente; tales han sido los casos de Wayna Qhapaq y de *Titu Cusi Yupanqui*[73].

De estos datos podemos obtener la conclusión de que la función de Sumo Sacerdote era obviamente un elemento clave en la estructura del poder en el Tawantinsuyu y las informaciones un tanto contradictorias respecto al método de elección de este cargo reflejan cierta flexibilidad de los procedimientos empleados en función de la situación político - religiosa en un determinado momento y de la posición de los principales grupos de intereses involucrados en este proceso.

Primero hay que subrayar que el poder del Sapan Inka frente a la élite cuzqueña estaba seriamente limitado, lo cual resultaba, entre otras causas, de un juramento que el soberano tenía que prestar en el momento de la toma del poder; juraba "*que sería obediente al Sol y que no pondría sujección sobre los señores del Cuzco y labraría las tierras del Sol y que haría guerra a los que contra el Cuzco viniesen*." (Betanzos 1987, I p., Cap. 27: 131). Este "juramento", junto con una significativa declaración de *Ato*[74] que: "*Los perfectos yngas suelen ser elegidos y echos por manos de los sacerdotes y del sol y jurado de todas las prouincias y reuerenciados delante del sol...*" (Murúa, 1962, Ip., Cap. 48: 139) resumen los principales problemas de la legitimación del poder del Sapan Inka:

- Su nominación dependía principalmente de la divinidad solar tutelar (es decir de sus sacerdotes), que tenía que designar al futuro soberano entre un grupo (más o menos numeroso) de candidatos.
- No menos importante era el acuerdo de los "señores del Cuzco"[75], que podían hasta destituir un sucesor designado por el soberano e investido de poder por la divinidad.

La posición clave en esta compleja y enredada competencia político-religiosa era sin duda la de los sacerdotes y particularmente la del Sumo Sacerdote del templo de *Qurikancha*.

Veamos primero más de cerca las personas de ambos protagonistas. Como he demostrado anteriormente,[76] el Sapan Inka era considerado como "elegido por el Sol" lo cual, según los conceptos ideológico-religiosos de la época, se realizaba mediante un "contacto directo" con el *Hanan Pacha* en forma de una visión o de un sueño, durante el cual el futuro soberano se comunicaba ("conversaba") con las divinidades.[77]

La "elección divina" formaba parte del discurso legitimizador, dirigido tanto al mismo grupo de los Incas, como a las etnias súbditas; el cronista de estirpe "yarobilca", Guamán Poma de Ayala, estaba al tanto del procedimiento de sucesión en el ejercicio del poder supremo; "*Ci es un hijo o dos o tres o cuatro hijos del dicho Ynga Capac para que sea elexido por el sol para uer a quien le elige y llama el sol el menor o al mayor. Ci le llama al menor aquel alsa la borla es señor y rrey Capac Ynga. Y los otros que queda quedan por auquicona prinzippe, y subrinos y nietos son principes. Obedese al elexido sus ermanos y los demás señores del rreyno.*" (Guaman Poma 1980, fol. 389: 263)[78].

Obviamente esta "elección divina" tenía su no menos importante contraparte humana, puesto que en la práctica la decisión del dios tenía que ser confirmada y certificada por las autoridades religiosas competentes. Los cronistas subrayan este importante aspecto al relatar que al futuro soberano Inka Wiraqucha no le bastó declarar que tuvo una visión en la cual le habló la divinidad (designándolo como sucesor en el poder), para adquirir el mando efectivo necesitaba el apoyo del cuerpo eclesiástico: "*/.../ los sacerdotes, como tan grandes agoreros, en confianza della /de la visión -MSZ/ exhortaron al pueblo y persuadieron a que obediese al príncipe Viracocha y le siguiese en esta empresa contra los Chancas.*" (Cobo, 1964, II p., Lib. XII, Cap. 10: 75)[79].

De esta y otras informaciones similares resulta que incluso la "elección divina" era cuestionable; la rivalidad entre los candidatos (apoyados por poderosas fracciones) provocaba que la situación de un soberano recién nombrado fuese precaria e inestable, de lo que se daban perfectamente cuenta las élites no-incas: "*/.../ entraron al tenplo del sol para que lo elexieran el sol su padre por rrey, Capac Apo Ynga. En tres ueses que entraron al sacrefício no los llamó; en los quatro le llamó su padre el sol y dixo Guayna Capac. Entonces tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego. Y luego le mandó matar a dos ermanos suyos y luego le obedecieron.*" (Guamán Poma, 1980, fol. 113: 93). El "mandatario divino" no se olvidaba de algunas precauciones, sabiendo que las visiones y conversa-

ciones con los dioses son armas de dos filos en la lucha por el poder, por lo tanto resultaba sumamente útil eliminar a otros potenciales "mandatarios". Esta preocupación se manifestó en algunas medidas drásticas tomadas no solo por Ataw Wallpa contra los partidarios de Waskar Inka, sino también por *Manku Inka* que aprovechó la ayuda de los españoles, y particularmente de Diego de Almagro, para eliminar a algunos posibles rivales dentro de su propia parentela[80]. Pero, como ya he subrayado anteriormente, aparte de esta rivalidad directa entre los candidatos al poder supremo, un aspecto no menos importante, especialmente para asegurarse una confirmación en el cargo, era el control de la función del Sumo Sacerdote, es decir de este funcionario del cual dependía la "confirmación divina".

¿Quién era entonces el Sumo Sacerdote? La mayor parte de las fuentes atribuyen este título al sacerdote principal del Templo de *Qurikancha*: "*El gran çaçerdote, llamado Vila Oma tenía su morada en el tenplo* /de Qurikancha - MZ/ *y con los çaçerdotes hazía los sacrifiçios hordinarios con grandes superstiçiones segúnd su costumbre. (...) En algunos días era visto el Demonio por los çaçerdotes y dava respuestas vanas y conforme a el que las dava.*" (Cieza 1986, II p., Cap. XXVII: 81).[81]

En el momento de la llegada de los españoles, el Sumo Sacerdote estaba a cargo del principal ídolo venerado en *Qurikancha*, es decir el *Punchaw*, y servía de portavoz a la divinidad solar representada en esta figura; esta doble personalidad le daba gran prestigio entre otros "señores del Cuzco", lo que testimonia el informante de Juan de Betanzos, describiendo así una de las reuniones de la élite inca, ya después de la llegada de los españoles: "*/.../ en la cual consulta entró el malvado de Vilaoma el cual era un principal señor de la ciudad del Cuzco y hombre ya en días y tenía cargo del bulto del sol y era su mayordomo y cuando ansí alguna cosa había era el primero y más principal en dar voto y parescer y hablaba en estas cosas ansí unas veces por sí y como el mismo y otras veces en lugar del sol y si el se fuera...*" (Betanzos 1987, IIp., Cap. XXIX: 291).[82] Según otro cronista era ésta la "segunda persona" del Imperio: "*El çacerdote mayor tenía aquella divinidad por su vida y era casado y era tan estimado que conpetía en razones con el Ynga y tenía poder sobre todos los oráculos y tenplos y quitava y ponía sacerdotes.*" (Cieza 1986, II p., Cap. XXX: 93).

De los datos presentados más arriba podemos deducir que el Sumo Sacerdote, como "portavoz del Sol" (mejor dicho de uno de los aspectos de la divinidad solar: *Punchaw*) era directamente responsable de la designación del futuro soberano, ya que, como lo comprueban varios cronistas, esta elección tenía lugar en el templo de *Qurikancha*.

Respecto al problema de las relaciones del Sumo Sacerdote y el Sapan Inka, dos asuntos parecen de crucial importancia:

- ¿Quién y cómo nombraba al Sumo Sacerdote?, es decir a la persona encargada de la custodia de la figura de *Punchaw*.
- Considerando que una de las más prestigiosas plenipotencias del Sumo Sacerdote, en su cualidad de "portavoz del Sol", era la designación (o confirmación) del nuevo soberano, habría que preguntarse desde cuándo este importante cargo pertenecía al sacerdote de *Punchaw*. Me explico: sabemos que la representación solar llamada *Punchaw* (y el cargo de su sacerdote-portavoz) ha sido instituida relativamente tarde, por Pachakuti Inka Yupanki. Entonces ¿quién desempañaba la función de Sumo Sacerdote antes de las reformas de este Inca? ¿Ocurrieron acaso también algunos cambios en el mecanismo mismo de la designación de Inca sucesor?

En capítulo I, al discutir los diversos "wakas" reverenciados por los cuzqueños, he presentado un hipótesis acerca de una posible destitución de *Wana Kawri* de su función de "waka principal" por la figura de *Punchaw*, elaborada en base a la descripción que dio Pachakuti Inka Yupanki de la visión que tuvo antes de la decisiva batalla con los Chancas. Sin entrar por el momento en los detalles de esta muy interesante materia, notemos que este cambio lógicamente debería llevar consigo la consiguiente sustitución de *Wana Kawri* por *Punchaw* en la función de designar y legitimar al nuevo soberano. Hay varios indicios, que se discutirán más adelante, de que éste fue precisamente uno de los principales puntos del programa de reformas ideológico-religiosas, promovidas por Pachakuti Inka Yupanki. La versión del mito dinástico recogida por Juan de Betanzos entre los miembros de la panaca de este soberano explica, de una manera apenas encubierta, los motivos de este cambio.

Primero, siguiendo la versión "canónica" del mito, se confirma que la designación del fundador mítico de la dinastía, *Mango Capac,* se realizó por intermedio de *Ayaroche-Wana Kawri* quien conversó con el Sol; estos "mandamientos divinos" le sirvieron después a *Mango Capac* como argumentos básicos para pedir a *Alcabicça* el derecho de establecerse (con sus seguidores) en el Cuzco (Betanzos 1987, I p., Cap. IV: 20-21)[83].

Otro dato interesante en el relato de Betanzos es que aunque esté mencionada la construcción de la Casa del Sol en el Cuzco por *Manco Capac* y sus hermanos y hermanas-esposas, sin embargo no se menciona a ningún otro "ídolo" aparte de *Wanakawri,* hasta los reinados de *Viracocha Ynga* y *Pachacuti Ynga Yupangue* (ibid. Cap. IV-VI: 19-25)[84]. Finalmente, el primer soberano que, según los informantes del cronista, habría hablado personalmente con las divinidades era *Viracocha Ynga*, el

octavo soberano Inca (ibid. Parte I, Cap. V: 22-23)[85] A la luz de los datos presentados más arriba podemos esbozar la hipótesis de que la designación de los soberanos de la lista tradicional anteriores a Pachakuti Inka Yupanki[86] (llamados por algunos autores soberanos "semi-legendarios") estaba a cargo de la "waka" *Wana Kawri* o, mejor dicho, de sus sacerdotes. En apoyo a esta hipótesis podemos citar los siguientes argumentos:

- En la llamada "lista tradicional" los cinco primeros soberanos (hasta Qhapaq Yupanki) pertenecen a la "dinastía de Hurin Cuzco"[87]; es conocido que *Wana Kawri* está ubicada en Hurin Cuzco (Rowe 1979: 46, Co-6:7) y hasta la llegada de los españoles era considerada como "waka" tutelar de los orejones de esta parcialidad.
- Además, los jefes militares de los *Hurincuzcos* llevaban a *Wana Kawri* en las conquistas (¿fueron entonces también sacerdotes de esta "waka"?) y ello les permitía hasta desobedecer al Inca; puesto que, como declaró el Capitán *Mihi* al enfrentarse con Wayna Qhapaq en Tomebamba, fue la "waka"[88] a quien los "*orejones*" cuzqueños debían en primer lugar obediencia: "*/.../ pués en su guarda y defensa venimos del Cuzco /.../*" (Murúa 1962, I, Cap. 34: 90-92).
- Recordemos también que *Wana Kawri* patrocinaba la aprobación militar de los jóvenes Incas.

Resumiendo, parece que antes de las reformas de Pachakuti Inka Yupanki, la principal "waka" tutelar de los Incas era *Wana Kawri*, asociada al Sol, y sus sacerdotes probablemente designaban (o al menos confirmaban) a los sucesivos soberanos.

Tal fue la situación hasta el reinado de Wiraqucha Inka y el comienzo de la guerra contra los chancas[89], que llevó al poder a un hijo menor del soberano reinante, Inka Yupanki, el futuro Pachakuti.

Incluso las fuentes favorables a la panaca de Pachakuti Inka Yupanki (especialmente la crónica de Betanzos) admiten que la toma del poder por este "príncipe" se realizó contra las reglas tradicionalmente aceptadas y tomó forma de un verdadero "golpe de estado" al cual intentaron oponerse tanto el soberano reinante, Wiraqucha Inka, como *Inka Urqu*, sucesor designado y aprobado al menos por parte de la élite cuzqueña y, como resulta indirectamente de algunos datos presentados más abajo, por los poderosos sacerdotes de *Wana Kawri.*[90]

Inka Yupanki, oponiéndose a la decisión de su padre, que abandonó el Cuzco frente a la amenaza de los chancas, necesitaba una legitimación "divina", para poder organizar la resistencia contra los invasores. Recibió el "mandato divino" necesario en forma de visiones en las cuales se le apareció el Sol (con el cual el futuro soberano conversaba directamente sin intermediario alguno) y le otorgó su ayuda, cuya eficacia se vio

confirmada en el campo de batalla, con la victoria de Inka Yupanki sobre los chancas. Teniendo tales pruebas del apoyo divino, Inka Yupanki estuvo en condiciones de alterar profundamente el sistema ceremonial-religioso existente, es decir forjar la "nueva base ideológica" para el Imperio naciente. Los principales cambios consistieron en la introducción de nuevos "wakakunas" ("ídolos") a través de los cuales fue, desde entonces, posible comunicarse con los dioses, especialmente con el Sol. La principal de las nuevas wakas fue la del Sol, en su aspecto de *Punchaw*, Sol Joven, tal como lo había visto Inka Yupanki en sus visiones: "*/.../ mandó que hiciesen un niño de oro macizo e vaciadizo e que fuese /.../ el tamaño de un niño de un año y desnudo porque dicen que aquel que le hablara cuando el se puso en oración y estando en el sueño que viniera a él después estando despierto la noche antes que diese la batalla de Uscovilca como ya os hemos contado que fue tanto el resplandor que lo que dél resultaba no le dejó ver que figura tenía y ansí acabado mandó Ynga Yupangue que aquel señor que había señalado por mayordomo del sol que tomase el ídolo...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XI: 51-52).

Notemos que el Inca no sólo ordenó elaborar una figura y construirle un templo[91], sino que además instituyó una nueva jerarquía sacerdotal encabezada por el "mayordomo del Sol", designado por el mismo Inca. Otra "waka" importante, cuyo culto se instituyó por orden de Inka Yupanki, fue el *Caccha*; del análisis comparativo de las crónicas resulta que era este el "wawqi" de Inka Yupanki, uno de los aspectos del Señor del Trueno, [92] fuente y símbolo de la invencibilidad militar del soberano. Dicho sea de paso, esta "waka" (y su sacerdote - "portavoz") desempeñaron, algunos años más tarde, un papel prominente en la política inca.

Las nuevas "wakakuna" recibieron templos, tierras, servidores y, especialmente, cuerpos sacerdotales propios, dependientes directamente del nuevo soberano.[93] Pero lo más importante para el asunto que tratamos en el presente estudio es que sucedió un cambio decisivo en el procedimiento de designación del soberano: desde Pachakuti Inka Yupanki (o mejor dicho desde el nombramiento de sus sucesores) esta prerrogativa pasa a la "waka" *Punchaw* (es decir a sus sacerdotes). Teniendo el poder de nombrar y destituir al sacerdote de esta "waka", el soberano adquiría un medio de control directo de la sucesión del poder.

Todo esto significó una sensible disminución del poder de *Wana Kawri*, de su cuerpo sacerdotal y de los grupos sociales que representaba. Obviamente, se necesitó de una justificación para este hecho, y en el mito dinástico (según la versión de Betanzos, es decir la de la panaca de Pachakuti Inka Yupanki) encontramos una bien explícita muestra de las

discusiones político-religiosas por medio de las cuales se expresaba la lucha por el poder en el Tawantinsuyu. Al hablar del origen del culto a *Wana Kawri*, y de lo que le ocurrió después del "vuelo al cielo" de *Ayaroche*, el informante de Betanzos dice lo siguiente: "*/.../ acabado de decir esto por el ídolo Ayaroche tornóse piedra así como estaba con sus alas y luego se descendió Mango Capac y Ayarauca a su ranchería y descendidos que fueron vinieron do el ídolo estaba unos indios de un pueblo de allí cercano y como viesen el ídolo hecho piedra que le habían visto cuando el vuelo dio en lo alto tiráronle una piedra y de esta pedrada le quebraron al ídolo una ala de donde como le hubiesen quebrado una ala no pudo volar más...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. IV: 19). Vemos aquí una manera elegante de sugerir la incompetencia de esta "waka" en cuanto a su poder de comunicarse con el Sol y, al mismo tiempo, la justificación y legitimación de la instalación de nuevos "wakakuna", más compotentes.

El conflicto entre los descendientes y partidarios de Wiraqucha Inka y de los de Pachakuti Inka Yupanki siguió latente: encontramos sus huellas en varios acontecimientos de los reinados de Tupaq Inka Yupanki, Wayna Qhapaq y hasta en el período de la conquista española[94].

Por medio de las reformas mencionadas, Pachakuti Inka Yupanki se atribuyó el control sobre la nominación del Sumo Sacerdote (es decir del "mayordomo del Sol" y "portavoz" de *Punchaw*), por consiguiente, esto le aseguró una influencia decisiva (al menos aparentemente, como veremos más adelante) sobre la designación del Inca sucesor. Pero incluso las personas designadas por el Inca podían actuar contra su voluntad, lo que observamos en el caso de varias conspiraciones y rebeliones en las cuales estuvieron involucrados los Sumos Sacerdotes: las destituciones de las personas que ocupaban este cargo, una vez sofocada la rebelión, demuestran la fragilidad del sistema instituido por Pachakuti Inka Yupanki. Sus sucesores intentaron remediar esta situación o tomando ambos cargos para sí, en casos de emergencia, como lo hizo Wayna Qhapaq después de la rebelión de *Gualpaya*[95] o repartiéndolos entre sus hijos, siguiendo el modelo del mito dinástico (posiblemente fue esta una práctica bien anterior a los reinados de los últimos Incas): el hermano mayor quedaba como Sumo Sacerdote, el menor como Sapan Inka.

Sin embargo, al igual que la aplicación en la práctica de otras reglas y "leyes", tampoco el control del Sapan Inka sobre las actividades del Sumo Sacerdote fue decisivo, entre otras razones a causa de la relativa independencia de la cual gozaban "*los señores del Cuzco*", confirmada por el juramento citado más atrás. Los "*señores del Cuzco*", eran quienes en realidad decidían acerca de la sucesión del poder, sin tener mucho en cuenta las decisiones tomadas por el soberano anterior. Este aspecto se

revela con claridad, por ejemplo, en la toma del poder por parte de Tupa Inka Yupanki. Aunque designado como sucesor por Pachakuti Inka Yupanki, al salir del Cuzco para la guerra debe dejar a su hermano mayor *Yamque Yupangue* en la capital para que cuide de sus intereses, puesto que era posible que, en caso de la muerte del muy anciano Pachakuti Inka Yupanki, los señores del Cuzco eligieran como Sapan Inka a uno de los "hermanos bastardos" de Tupa Inka Yupanki (aprovechándose de su ausencia).[96] Estas precauciones no fueron sin fundamentos, puesto que algunos años después, Tupaq Inka Yupanki tuvo que enfrentarse a un hermano rebelde, *Topa Capac*, apoyado por un "*hechicero*" (Murúa 1962, Ip.: 66).

La toma del poder por parte de Inka Yupanki contra la voluntad de su padre y en contra de las reglas vigentes hasta entonces tuvo graves consecuencias para el futuro de la dinastía; la elección del "más apto" de los parientes de un soberano como sucesor en el poder no significaba otra cosa que una feroz lucha entre los candidatos, apoyados por potentes fracciones de la élite cuzqueña. Los esfuerzos de Pachakuti Inka Yupanki por instalar un sistema de sucesión más o menos controlado por el Inca reinante (entre otros por medio del control sobre el nuevo Sumo Sacerdote) resultaron poco eficaces. Los sucesores de Pachakuti Inka Yupanki tuvieron que enfrentarse con una poderosa oposición por parte de la élite cuzqueña, encabezada por los cuerpos sacerdotales de las principales "wakas". Esta fue una de las razones para la búsqueda de santuarios prestigiosos fuera de la metrópoli, donde los soberanos hubiesen podido comunicarse con los dioses sin la fastidiosa intermediación del cuerpo sacerdotal metropolitano.[97]

Pero de todas maneras, al menos una de las reglas en la sucesión del poder vino siendo respetada hasta fines del reinado de Wayna Qhapaq: la de que la lucha entre las fracciones rivales se llevara a cabo en el Cuzco y el vencedor, para asumir el mando efectivo, tenía que ser confirmado por los sacerdotes de *Punchaw*, en el templo de *Qurikancha*. Esto era lo que probablemente tuvo en mente el Capitán *Ato*, al cuestionar el fundamento de los derechos de Ataw Wallpa."*Los perfectos yngas suelen ser elegidos y echos por manos de los sacerdotes y del sol y jurado de todas las prouincias y reuerenciados delante del sol...*" (Murúa, 1962, Ip., Cap. 48: 139).

Sin embargo, *Ato* se había olvidado dos cosas importantes:

- La primera de estas resultaba directamente del sentido pragmático, tan característico de la religiosidad de la época: el "mandatario divino" tenía que demostrar en la práctica (es decir en la guerra) sus dones y el apoyo divino del cual era supuesto beneficiario. Es decir, al fin de cuentas, eran los éxitos militares los que confirma-

ban "el mandato divino", demostrando de una manera bastante evidente el "cama-" y las cualidades sobrenaturales del soberano (o del pretendiente)[98].

- La segunda era el número de "wakakuna" que "hablaban" por intermedio de sus sacerdotes y competían entre sí por prestigio y rango; por lo tanto, podían ellas servir de fuente potencial de nombramiento "divino" y de legitimación del poder a un candidato ambicioso.

Este ejemplo de Pachakuti Inka Yupanki fue muy bien comprendido y aprovechado por su bisnieto *Ataw Wallpa*, el que se dio nítida cuenta de las bases del poder de su ilustre antepasado. De eso se tratará en el capítulo VII.

NOTAS

1 Compárese e.o. Zuidema 1995 (1964) : 227 y ss., Duviols 1980: pass, Rostworowski de Diez Canseco 1983, II p.: pass, Regalado de Hurtado 1993: pass.

2 Por el momento dejo de lado la interesante, aunque controvertida, teoría de M. Parssinen, según la cual la división de poder sería más bien tripartita (Parssinen 1992: 207 y ss). Volveré más adelante a este asunto.

3 Este aspecto de la "hermandad" no se limita a los seres humanos, recordemos lo que se ha dicho en el Cap. I acerca de, e.o., la "waka" considerada de "hermano" de *Ticci Viracocha* (Rowe 1979: 28, An-1:2) o de la "hermandad" existente, segun los informantes de Santillán, entre Pachacamac y el Sol (Santillan, 1968, parr. 28: 111).

4 Según el testimonio de Guamán Poma, después de la elección, los hermanos del nuevo Inca eran clasificados como sus "nietos" (Guaman Poma 1980, fol. 389: 263).

5 Varios ejemplos de estrecha colaboración entre esta categoría de hermanos se discutirán más adelante, para fines de ilustración de esta tesis; en este momento citaré solo este corto testimonio, referente al reinado de *Wayna Qhapaq*: " *(Wayna Qhapaq) tomó el gobierno y empezó por sí luego á gobernar por sí, aunque siempre hubo por consejero, que siempre estaba con él, Auqui Topa Inga, su hermano de padre y madre.*" (Sarmiento, 1906, Cap. 57: 103-104; 1965: 260). Este herrmano del Inca aparece después como comandante de los *Hanan Cuzcos* en la campaña norteña (ibid. Cap. 60: 105; 1965: 261).

6 Compárese en los Cap. I y II la relación entre *Wana Kawri* y *Punchaw*, y sus respectivos cuerpos sacerdotales .

7 En este punto las fuentes no son unánimes, puesto que según algunos cronistas, *Ayar Mango* fue el mayor de los hermanos (Sarmiento, 1906, Cap. 11:33; 1965: 213), mientras que segun otras, el menor (Betanzos 1987, I p., Cap. III: 17).

8 Resulta interesante esta exclusión de los hermanos restantes de la procreación. Vale la pena hacer resaltar la importancia de aspecto progenitor, atribuido al ejercicio del poder supremo. Compárense los Cap II y IV.

9 El asunto de los posibles cambios en la práctica de comunicarse el soberano (o los candidatos para este cargo) con las divinidades ya ha sido esbozado en el capítulo I, volveré a este punto en el capítulo VII.

10 Por consiguiente, lo mismo ocurría con la atribución del mérito de la victoria sobre los chancas (Cobo, 1964, Libro XII, cap. X: 74; Sarmiento de Gamboa, 1965: 232 y ss).

11 "*[...] si alguna cosa se descubría con el aqua, cuando llovía, que fuese diferente de las otras de su genero, como piedra o metal, tenían por averiguado que se le enviaba el trueno para que la adorasen*" (Cobo, 1964, IIp., Libro XII, cap. VII: 161). Era esta una creencia panandina, lo que prueba el compendio de referencias ethnohistóricas, compilado por Yaranga Valderrama, 1968: 138-148.

12 Como hicieron Wiraqucha Inka y Pachakuti Inka Yupanki (veáse la nota siguiente). Generalmente, cada individuo era nombrado dos veces: "*El rutuchico es quando la críatura llega a vn ano, ora fuese hombre ora muger, le dauan el nombre que auía de tener hasta que fuese de edad; si era hombre quando lo armauan cauallero y le dauan la guaraca, entonces les dauan los nombres que auían de tener hasta la muerte*" (Molina, 1916: 87). ¿Significaría esto que los dos Incas mencionados (y quizás, los otros), tuvieron sus visiones antes de ser armados caballeros? ¿O,como lo sugiere J.Sze-

miñski, cambiaban de nombre una tercera vez, al tomar la borla? (J. Szemiñski, información personal). Compárese la discusión de este problema en el Capítulo II.

13 Por seguro lo era Susurpuquio (Zuidema, 1974-1976: 210); Wiraqucha Inka tuvo su visión siendo, por orden de su padre, pastor del ganado del Sol en Chita (Garcilaso,1963, I p, Libro IV, cap. XX, XXI: 142-143). El lugar más común de los contactos ("charlas") con el Sol, era *Qurikancha* (Guamán Poma 1980, fol. 113: 93; Murúa, 1946, Libro I, cap. V, VI: 57, 61).

14 El primer autor que menciona la existencia de las figuras de los "wawqis", como atributos distintivos de los soberanos Incas, es Sarmiento de Gamboa, quien atribuye su descubrimiento en 1559 a Juan Polo de Ondegardo. El relato original de Polo se ha perdido. La información acerca de los "wawqis", basada aparentemente en el texto de Sarmiento, aparece después en las obras de Murúa (1585), Acosta (1590) y Cobo (1653). Al aceptar que la "hermandad con el Trueno" del soberano, representaba un asunto de interés limitado tan sólo a la estricta élite del poder, podemos explicar la falta de infromaciones acerca de los wawqi en las crónicas de Guamán Poma y *Pachacuti Yamqui Salcamaygua*, que tuvieron acceso más bien a las "tradiciones provinciales" que a la "metropolitana". Pero, curiosamente, tampoco hablan de los "wawqis" algunos autores bien metidos en la tradición (o, mejor dicho, tradiciones) cuzqueña propiamente dicha, como Cieza de León, Betanzos, Cristobál de Molina "El Cuzqueño ". En caso de este último es posible que las noticias al respecto figuraran en su segunda obra hoy perdida. En cuanto a Betanzos y Cieza, sólo podemos sugerir que hasta las "averiguaciones" de Polo, la existencia de los "wawqs"i pudo haber pasado inadvertida por los españoles tanto por su carácter secreto como por causa de la existencia de numerosas "figuras" o "bultos" relacionados con los soberanos incas, lo que confundía bastante a los europeos. Por ejemplo la "figura de oro de Huayna Capac" guardada aparentemente en Yucay, que *Manko Inka* prometió a Hernando Pizarro para poder salir del Cuzco (Anónimo 1934: 516; Pizarro 1986, Cap. 19: 123), pudo haber sido la del " *idolo guaoqui Waraqui Inga*" de este soberano.

15 Véase la nota 31.

16 En las creencias indigenas, se nota una estrecha relación entre la " posesión del saber" y las privaciones psico-sensoriales, lo que demuestra el siguiente fragmento, sacado de la crónica de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: " *Dizen que el dicho Maytacapaynga era gran sabio, que abía conocido todas las medicinas, assi como todos los venidieros y tiempos futuros; [...] dizen que se ponía al ayuno en Ttococachi con gran llanto, comiendo vna renglira de macorca de maiz en vn día; y assi dizen que passaba vn mes entero con sus noches el ayono de entre año*" (Pachacuti Yamqui, 1968: 291; 1993 f. 14: 209). Además, los ayunos del sabio Mayta Qhapaq tenían lugar en " *Ttococachi*", o sea probablemente en el templo dedicado al Trueno.

17 "El Padre Sol" apareció a *Sinchi Ruq'a* (Montesinos, 1930: 94), Lluqi Yupanki (Cabello Valboa, 1951: 283), Pachakuti Inka Yupanki (Molina, 1916: 17-18; Cobo, 1964, Lib. cap. XII: 78; Sarmiento de Gamboa, 1965: 232). Este aspecto solar de Dios de los Cielos estaba estrechamente relacionado con la dinastíía de los Incas (Demarest, 1981: 43-49), pues, entre otros, nombraba a los soberanos (Guamán Poma, 1980, fol. 289 [291]: 263). Por esto, la nominación del futuro Wiraqucha Inka por el dios Wiraqucha fue un tanto excepcional y extraordinaria, hasta cuestionable, pues el Inca necesitó confirmación y apoyo por parte de los sacerdotes, para asumir el poder. ¿Cómo interpretar estos datos?

Hay que subrayar que en la visión, el dios Wiraqucha con singular insistencia habla de su suprema posición en el panteón y del carácter subordinado de otras divinidades; de lo que resulta que sus mandamientos y decisiones eran mucho más importantes que las del Sol o del Trueno. ¿Quizás el joven Inca tenía un rival, ya nombrado por el "Padre Sol", y el futuro Inca Wiraqucha tuvo que presentar un "mandato" otorgado por una autoridad divina superior, para justificar sus derechos? Estas son consideraciones hipotéticas, pero, a mi parecer, bastante asumibles, ya que en una sociedad regida por un sistema ideológico de carácter mágico-religioso, las visiones, profecias,etc, sirven de principales instrumentos en la lucha política.

18 Según la interesante tesis de Arthur A. Demarest, todas las divinidades enumeradas no serían más que distintos "aspectos funcionales" de *un sólo* Dios de los Cielos (Demarest, 1981, pass.) Veáse el Cap. I.

19 "*Dice [el Padre Blas Valera] que fué [Inca Roca] el primer que puso en el Cuzco para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los principes Incas y a los de su sangre real, y a los de su Imperio; [...] para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión [...]; para conocer los tiempos y a los años y saber por los nudos las historias y dar cuenta de ellas [...]*" (Garcilaso,1963, I p., Lib. IV, cap. XIX: 140).

20 El wawqi era propiedad exclusiva de *Sapan Inka*; a mi parecer, todos los wawqi representaban las manifestaciones del Trueno, o, mejor dicho, del "Señor de los fenómenos meteorológicos". Es esta una hipótesis de trabajo, no más, sin embargo tiene cierto apoyo en las fuentes, que se presentan más abajo.

21 Se trata de un estudio titulado: "*Algunas observaciones acerca del papel de los planetas en las religiones prehispánicas andinas*", en Ziólkowski, Sadowski,1992 (1981), cap. V: 141 - 166 .

22 Como se ha demostrado en otro texto, en los diccionarios quechua aparece un solo nombre "*coyllur*" (qhullur), que designa tanto las estrellas y constelaciones, como los planetas y cometas (Ziólkowski, Sadowski 1992: 189 y ss.).

23 La suposición del Urioste, acerca de que *Chuqui ylla* fuese posiblemente el nombre de Marte (Guamán Poma 1980: 272) carece de apoyo en las fuentes.

24 Claro, a condición de aceptar que el término español "Lucero" se refiere únicamente a Venus.

25 Véase la nota 21.

26 Parece que este concepto de un "hondero celeste" tuvo un alcance panandino, por ejemplo en Huamachuco se ha recogido la siguiente descripción de *Apocatequil*: "*Cataquil (...) ques el que haze los rayos y truenos y relámpagos, los quales haze tirando con su honda (..)*" (Agustinos 1992, fol. 6r - 6v: 18).

27 Merece también interés el mismo nombre de *Chuqui ylla* que significa "resplandor de oro" (Cobo, 1964, Lib. XII, cap. VII:. 160) o "La Luz movediza que caza" (Szemiñski, información personal).

28 Sabemos que los sueños o visiones (interpretados como agüeros) ocurrían a muchas personas, incluso a funcionarios religiosos de baja categoría. Pero la jerarquía religiosa suponía que solo pocas (¿tres?) personas podían de esta manera comunicarse con las supremas divinidades para conseguir informaciones (profecías) acerca de los asuntos más importantes para el Estado; y sólo éstas eran consideradas "oráculos mayores" (Garcilaso, 1963, I p., Lib. IV, cap. XXI: 143).

29 Pues el Rayo del Cielo (el que actuaba en *Hanan Pacha*), era, como lo intenté demostrar, *Chuqui ylla* representado por Venus. Este último servía también de "prototipo celestial" y "protector" a los rayos que actuaban al nivel de *Kay Pacha*. Tal interpretación concuerda con la conocida creencia andina acerca de que cada cosa de *Kay Pacha* tenía su prototipo en forma de estrellas (Polo de Ondegardo, 1906: 207-208).

30 Comparemos al respecto el dato sacado de la crónica de Molina "El Cuzqueño" con otro, procedente de un estudio antropológico contemporáneo, realizado entre los campesinos aymara: *"Un hombre puede ser mago únicamente después que ha sido tocado por el Rayo. Dios está en la luz del rayo, si no fuera por Dios, el rayo lo mataría [...]. Por eso es que decimos que un mago es un hombre escogido por Dios.""* (Tschopik, 1968: 194).

31 El rayo era un "canal de información" por medio del cual llegaba la instrucción (Tschopik, 1968: 194 y ss). Veáse también: Yaranga Valderrama, 1968: 138-148.

32 Habría que aclarar este asunto, pues Demarest dice que los protectores solares de la dinastía inca eran *Inti Guauque* y , a veces, *Punchau* (Demarest, 1981: 44). Véase el Capítulo I.

33 Véase la nota 21.

34 Veáse la nota 30.

35 Cristóbal de Albornoz dice que los indios llamaban *illapa* a las momias de "sus principales" (Albornoz, 1967). La creencia referente a la supuesta existencia de una estrecha relación entre los huesos de los "gentiles" y los eventos meteorológicos persiste hasta hoy día; tuve la oportunidad de averiguarlo personalmente en la comunidad de Huacho sin Pescado (parroquia de Churin, distrito de Pachangara, prov. de Cajatambo, dep. de Lima) donde estuve en octubre-noviembre de 1978, participando en los trabajos de campo de la Expedición Científica Polaca a los Andes. Algunos comuneros (tanto ancianos como gente de edad madura) temían que el desentierro de los huesos "de los gentiles" (sacados durante las excavaciones arqueológicas) provocase fenómenos meteorológicos maléficos, como lluvias diluviales, granizo,etc., y dañase las sementeras. Por esto insistían en que se enterrase inmediatamente a los huesos. De otro lado sabemos que durante la Colonia, los sacerdotes indígenas de esta región seguían pidiendo lluvia, buenas cosechas, protección contra el granizo, a sus "mallqui" (Huertas,1981: 64-65, 98).

36 Habría que analizar porqué la momia de este Inca (y no de un otro, o todas) era tenida por particularmente eficaz en atraer la lluvia. ¿Sería por las obras de canalización atribuidas tradicionalmente a *Inka Ruq'a* (veáse Sarmiento,1906, cap. 19: 49)? Parece un tanto curioso que Sarmiento no menciona al "*ídolo guaoque*" de este Inca (ibid: 49 - 50).

37 Véase el compendio de referencias compilado por Yaranga Valderrama, 1968: 138-148.

38 A la luz de lo que se acaba de decir, las críticas de los partidarios de Pachakuti Inka Yupanki dirigidas contra *Inca Urcon* por haber tenido este "*muy muchas mujeres*" pierden gran parte de su valor. Recordemos que la fuente confirma que *Inca Urcon* era el sucesor designado por Viracocha Inca. Más aún, por las referencias relativas al uso por parte de *Inca Urco* de varios símbolos de poder (como andas, quitasol, etc - loc. cit.) podemos suponer que el ya había sido investido de poderes, o, usando un término europeo, entronizado. En tal caso forzosamente tenía que cumplir con sus

deberes maritales, con intensidad y eficacía parecida a la demostrada poco después por "*el mancebo casto*" *Inka Yupanki*.

39 Silverblatt, basándose en la crónica de Guamán Poma y en los estudios de R.T. Zuidema, considera que un *Sapan Inka*, en su condición de "Hijo del Sol", adquiría también el rango de "hermano de Venus" (Silverblatt, 1987: 45-46). Considerando la identificación que propuse en el Cap. I, de *Chuqui illa* como representación del Trueno y de Venus, la opinión de Silverblatt es en parte conforme a lo que presento más adelante.

40 Sin embargo las fuentes mencionan explicitamente los "*ídolos guaoquis*" de sólo siete soberanos de la lista tradicional. Tampoco se mencionan los "wawqis" de los Incas de Vilcabamba. Compárense las notas 3 y 14.

41 Agradezco a Tom Zuidema por haberme llamado la atención sobre este punto (R.T. Zuidema, comunicación personal, 10 .09. 1993).

42 Quisiera agradecer a Jan Szemiñski por haber preparado para mí el análisis linguístico citado más abajo.

43 No se revela claro el caso de *Ayar cache*, encerrado en la cueva de Tambotoco. Ni Sarmiento ni Betanzos hablan de su figura, sino de la de *Tamboquiray*, convertido en piedra en efecto de la maldición lanzada contra el por *Ayar Cache*. Según ambos cronistas, *Ayaroche* y *Ayar auca* quedaron convertidos en piedra. Compárese las diferentes versiones de este mito en Urbano 1981, pass.

44 Jan Szemiñski, comunicación personal.

45 Aparte de una breve mención de que fue éste el primer Inca que conquistó más allá del valle de Cuzco. (Sarmiento, loc.cit.).

46 En la lista tradicional de soberanos, contando hasta *Wayna Qhapaq*. El caso de Waskar Inka y Ataw Wallpa se debatirá en el Capítulo VII.

47 Vease la discusión de este problema en la sección 1.3.3. del Capítulo I.

48 Este interesante "lazo negativo" entre *Tupaq Inka Yupanki* y el Trueno, se ve establecido por intermedio de un hermano del *Sapan Inka*, llamado (*nomen omen*) *Amaro Ttopa Ynga*. Según Sarmiento y otros cronistas este fue el primer sucesor designado por Pachakuti Inka Yupanki, pero destituido después por falta de ánimo guerrero. A cambio se le hubiera ofrecido el control de varias chacras, con el producto de las cuales lograban sostenerse los cuzqueños incluso en condiciones de una prolongada sequía, puesto que siempre llovía sobre las chacras de *Amaro Ttopa Ynga* (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 24v: 230). Este último detalle parece indicar cierta oposición entre los dos hermanos: *Amaro Ttopa Ynga* beneficiaría de la benevolencia del Señor del Trueno (lluvias), contrariamente a su hermano *Tupaq Inka Yupanki* (sequía). Para más detalles compárese el Cap. VII.

49 Pulgar Vidal, citado según Szemiñski, información personal.

50 La figura llamada *Ticci Capac* podría representar a esta segunda categoría de "wawqi": "*Ticci Capac que significa señor del mundo*" (Sarmiento de Gamboa 1965, Cap. 65: 270). Recordemos a propósito que en el mito dinástico los límites (*Ticci*) fueron establecidos por medio de los tiros de piedra de la honda de *Ayar Cache*.

51 No se trataba en este caso ni del factor de sorpresa ni de un espanto que hubiera paralizado al Inca (o de estar el Inca borracho, como lo sugiere un cronista). Recordemos que Ataw Wallpa mantuvo la misma actitud impasible la noche anterior durante la entrevista con la delegación de los españoles en su campo afuera de Cajamarca, y cuando Hernando de Soto espantó con su caballo a unos soldados del Inca, és-

te ordenó ajusticiarlos : "*Atabalica los mandó matar, porque habían mostrado temor.*" (Estete 1918: 23).

52 Notemos que *Pachacuti Yamqui Salcamaygua* menciona dos veces a un personaje llamado "*Caçir Capac*", que desempeñaba altas funciones administrativas: "Nota: *Este Caçir Capac quiere dezir un señor principal de tierra y gente como virrey*." (Pachacuti Yamqui 1993, f. 25v: 232). Dejaremos para otra oportunidad la explicación del sentido de una interesante actuación de este personaje durante el censo ordenado por *Tupaq Inka Yupanki* (ibid. fol. 28v: 238). Pero no se revela claro si, a nivel lingüistico, se puede o no establecer una relación entre el "*Caçir Capac*" de *Pachakuti Yamqui Salcamaygua* y el "*Sasiri Ccapaca*" de Bertonio.

53 El delito cometido por *Paullo Topa* constió en que " *le habían tomado con una mujer suya (de Guascar)*" (ibid.). Pero el castigo típico por este delito, cometido por un personaje de alta alcuña era distinto: el culpable tenía que ser ajusticiado en público (Betanzos 1987, Ip., Cap. XXI: 107). Parece entonces que Waskar Inka se aprovechó de la oportunidad para conseguir a un "*Sasiri ccapaca*", antes de dar la batalla decisiva al ejército de su hermano.

54 Compárese al respecto Betanzos 1987, I p., Cap.XLVIII: 199 -200.

55 Recordemos a propósito que según el testimonio de los informantes de Sarmiento de Gamboa, *Wayna Qhapaq* no tuvo hijo varón con su esposa principal, *Cusi Rimay Coya* (Sarmiento 1906, Cap. 60: 105-106, 1965: 261), entonces la posición de su "hijo mayor" quedaba vacante.

56 En el relato de Sarmiento, *Yahuar Huacac* después de haber sido tomado preso por orden de *Tocay Capac*, (el desafortunado rival de su padre), se ve condenado a muerte. Habiendo oído la sentencia, llora sangre y maldice contra *Tocay Capac* y los Ayarmacas, lo que espanta a sus verdugos tal punto que: "*(...) dijeron, que aquello debía ser gran misterio, pues un niño tan tierno decía tan pesadas palabras y había hecho tal impresión en él el miedo que llorase sangre, quedaron suspensos adevinándole, que había de ser aquel gran hombre, y revocaron la sentencia de muerte y llamáronle Yaguar Guaca, que quiere decir "lloro de sangre", por lo que la había sucedido. Mas aunque por entonces* ***no le*** quisieron matar por sus manos, ordenaron que le diesen tal vida, quél se viniese á morir de hambre. *Mas antes desto le dijeron todos juntos al niño que volviese el rostro al Cuzco y llorase sobre él, para que sobre los moradores del Cuzco se convirtiesen aquellas maldiciones, que les había echado: y así lo hizo. Hecho lo cual lo entregaron á los más valientes indios, que allí había, y le mandaron llevarlo á ciertas estancias de ganados suyos que allí lo tuviesen en guarda,* dándole la comida muy tasada de manera que se fuese consumiendo de hambre, hasta que se muriese." (Sarmiento, 1906, Cap. 21: 52 -énfasis de MSZ). Este motivo de condena a muerte (es de suponer: de hambre) del jefe de las tropas vencidas aparece también en la relación de los hechos de *Mayta Qhapaq*, el cual, después de haber por tercera vez derrotado a los *Alcabiças* : " *(...) á su cinchi metió (...) en prisión perpetua hasta que murió*" (Sarmiento 1906, Cap. 17 : 47).

57 Acerca de lo que constituía la "propiedad privada" de un Inca (y, por consiguiente, de su panaca) ver el Capítulo VI.

58 Respecto a las momias y "bultos" de las *Coyas* o "esposas legítimas" de los Incas véase el Capítulo IV.

59 "*(...) quería hacer ciertos bultos de ciertos cabellos y uñas que le habían quedado y de cierto pedazo de carne de su padre que él había dejado (...) en fin (...) hizo de aquellas*

cosas de su padre dos bultos el uno para llevar él consigo cuando alguna parte fuese y el otro para dejar en la ciudad del Quito en las casa de su padre en aquel sitio donde había expirado ..." (Betanzos 1987, II p. Cap. II, 209).

60 Veánse los apartados anteriores. Como he señalado anteriormente, Betanzos aparentemente no tuvo noticia de la existencia de los "*ídolos guaoqui*".

61 El caso muy específico de *Titu Cusi* y de sus hermanos es discutido detalladamente en un trabajo en preparación.

62 Lectura e interpretación de R. Pietschmann, en el manuscrito aparece en este lugar " *A Pomo* " (Sarmiento, 1906: 48 nota 4.)

63 El caso del mismo *Viracocha Inga* es bastante particular, puesto que Sarmiento sostiene que era éste el tercer hijo de *Yawar Waqaq Inka Yupanki*: "*Hubo Yaguar Guaca en su mujer Mama Chicya tres hijos legitimos, el mayor llamado Paucar Ayllo, el segundo Pahuac Gualpa Mayta, á quien tenían nombrado por sucesor de su padre, aunque era segundo. El tercero y menor se llamó Viracocha, que después fué inga por muerte de su hermano.*" (Sarmiento, 1906, Cap. 23: 55). En la parte que sigue Sarmiento relata el atentado que causó la muerte de *Pahuac Gualpa Mayta*, pero no dice nada acerca de la suerte corrida por el hermano mayor, *Paucar Ayllo*, ni sobre la eventual función que este último hubiera desempeñado (loc.cit.). Pero curiosamente el cronista no cita el ejemplo de *Viracocha Inga* entre los casos de quebrantamiento de la supuesta "ley de mayorazgo" en la sucesión al "ingazgo" (ibid. 1906, Cap. 69: 127).

64 "*En este tiempo ya Inga Roca, su hijo mayor, era hombre y daba muestras de hombre brioso. Y por esto Inga Viracocha le hizo su capitán general ...*" (Sarmiento 1906, Cap. 25: 58). De esta significativa relación de un sacerdote con el alto mando militar del ejército inca se tratará en el Capítulo V del presente estudio.

65 Pachacuti Yamqui Salcamayhua dice que *Amaro Ttopa Ynga* no aceptó la mascapaycha que le ofrecía su padre y se dedicó a sus chacras (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 23v: 228). El cronista añade que "*Amaro Ttopa <Ynga> dizen que siempre su inclinaçión era massiado humilde con todos (...)*" (ibid. fol. 24v: 230).

66 En una parte anterior de su crónica, Sarmiento hace referencia a un hijo de *Inga Yupangui* llamado *Apo Yanqui Yupangui,* enviado para la conquista de Chinchaysuyu (Sarmiento 1965, Cap. 38: 242, Cap. 44: 248; Cap. 46: 251, 252). Este personaje no está más veces mencionado, y sólo después empieza a hablarse de *Amaro Topa*. Dicho sea de paso, este último aparece una vez como *Topa Ayar Mango* (ibid.). Este problema se ve aún más complicado por los datos contenidos en la información publicada por J.H. Rowe donde, al lado de *Topa Inca Yupanqui,* aparecen dos hermanos suyos (Rowe1985: pass.). Compárese el Cap. VII nota 5.

67 Compárense los Cap. I y V.

68 Aúnque en tal caso sería esta una división de cargos entre medio-hermanos y no hermanos "*de padre y madre*", puesto que, como he demostrado, contrariamente a las acertaciones de Betanzos, *Yamque Yupangue* era sólo medio-hermano de *Topa Ynga Yupangue*. Véase la nota 66.

69 Guamán Poma subraya la particular devoción de este Inca a *Ticze Uira Cocha* (Guamán Poma 1980, fol. 106: 87). Sin embargo hay que señalar que algunas fuentes hacen especial hincapié sobre las capacidades bélicas (más que religiosas) de *Viracocha Ynga* (Cieza 1986, II p. Cap.38 - 43: 112 - 128; Cobo, II p., Lib. XII, Cap. XI: 75-77.

70 Hay otros indicios del particular interés de este soberano por los asuntos religiosos, algunas fuentes mencionan las profecías de *Wayna Qhapaq*, referentes al futuro del *Tawantinsuyu* y a la llegada de los europeos (Cieza 1986, II p., Cap. LXIX: 200).

71 Compárese al respecto el Cap. VII.

72 Lo que no significa necesariamente que fue esta una práctica muy antigua, ya que podía tratarse de una "remodelación" posterior de la tradición histórica. Sin embargo, el hecho de que informaciones acerca de tal división de poderes se encuentren en crónicas, que evidentemente originaron en distintas tradiciones orales, parecen apoyar la tesis de un relativamente antiguo origen de tal sistema de "cargos".

72 En el caso de este último, parece que la situación ha sido más bien revertida, véase la discusión de este episodio en el apartado anterior.

73 *Ato* encabezaba al ejército enviado por Waskar Inka contra *Ataw Wallpa*. Con las palabras citadas, dirigidas a los emisarios de *Ataw Wallpa*, *Ato* argumentaba el carácter ilegítimo de las pretensiones de *Ataw Wallpa* a la *mascapaycha*. (Múrua, loc. cit.)

74 Hasta la fecha siguen siendo objeto de disputas y especulaciones tanto el número exacto de estas panacas o ayllus cuzqueños (y de sus "señores" respectivos) como su papel en la administración imperial - ver entre otros Zuidema, 1964, 1986, Rostworowski, 1983, Conrad y Demarest, 1984 y el capítulo II del presente estudio.

75 Véase más atrás en este capítulo.

76 Véase el capítulo I y III.

77 En otra parte de la crónica, Guamán Poma confirma estos datos, diciendo que la elección por el Sol era parte indispensable del nombramiento como soberano (ibid. fol 118: 96). En realidad el grupo de pretendientes podía abarcar no sólo a los hijos del soberano, sino a parientes más lejanos, como lo demuestra, por ejemplo, la rebelión de *Gualpaya* (Murúa 1962. Ip., Cap.29: 72-75, Sarmiento de Gamboa 1965, Cap. 57: 260).

78 A diferencia de los testimonios de otros cronistas, la fuente citada por Cobo atribuye la victoria sobre los chancas a *Viracocha Inca* y no a su hijo *Pachacuti Inca Yupanqui*: ¿quizás por proceder de la tradición oral de la panaca de este primero? De todas maneras es evidente que *Viracocha Inca* fue involucrado en el conflicto con los Chancas. Betanzos dice incluso que la decisión de este Inca de tomar el título de "*Señor i Dios*", en señal de supremacía sobre otros señores étnicos de la región de Cuzco, fue la causa directa de la guerra. (Betanzos 1987, I p., Cap. VI: 23). Véase la discusión de este punto en el Capítulo V.

79 Según el testimonio de Pedro Pizarro, *Mango Ynga* prometió a Diego de Almagro riquezas y apoyo en la rivalidad contra los Pizarro: *"Mango Ynga dizen que dixo: "-Mátalo, que yo ese tesoro te lo mostraré" (...) También oy dezir mató Almagro otro hermano deste Ynga, que se dezía Atosxopa, ynbiando quatro españoles que le dieron, de noche, de puñaladas (...) por ruego también deste Mango Ynga, (...) porque no ouiese ningún hermano de los suyos uiuo, a quien los españoles, después de alçado, pudiesen alçar por señor (...) Estos se entendio mató Almagro siendo tiniente del Marqués en el Cuzco, de gouernador, con rruyn fin de tener a Mango Ynga por amigo (...)*" (Pizarro 1986, Cap. 15: 102 - 103).

80 Como ha probado recientemente E. Guillén G., *Vilaoma* no era un título sino el nombre personal del aristócrata cuzqueño, que ocupó el cargo de Sumo Sacerdote de *Qurikancha* entre 1533 y 1539 AD, ver: Guillén 1991; pass.

81 Ver la nota anterior.

82 Ver la nota 81.

83 Sin embargo por ej., Sarmiento de Gamboa menciona el "*pájaro hindi*" que hubiese sido guardado en la "*casa del sol*" en el Cuzco desde los tiempos de *Manco Capac* (Sarmiento de Gamboa 1906, Cap. 12: 35; Cap. 17: 46); además la construcción de una *"casa del sol"* por los hermanos Ayar supondría que se guardaba dentro un objeto de culto. El mismo Sarmiento dice que el *Inca Viracocha* "mochaba" a *Guanacauri* en "*la casa del sol*" (ibid., Cap. 31: 70). Véase la discusión de este problema en los capítulos I, V, VI y VII.

84 Le hubiera "hablado" *Viracocha Pachayachachic* "*y le llamaron Viracocha Ynga que quiere decir Rey y Dios y desde allí se nombró este deste nombre...*" (Betanzos, loc. cit., Cap. V: 22-23). *Viracocha Ynga* se apoyaba en estas "conversaciones" con las divinidades, oponiéndose a *Inca Yupanqui*, el cual también pretendía haber hablado con el dios *Viracocha*, quien le hubiera dado consejos totalmente contrarios a los que mencionaba *Viracocha Ynga* (ibid., Cap. VII: 28-29). El conflicto entre padre e hijo fue desde entonces un "*duelo de los camasca*", es decir una comprobación acerca del valor de los "mandatos divinos" de cada uno de ellos - Ver el excelente estudio de G. Taylor sobre el "camac": Taylor, 1976, pass. De todas maneras varias fuentes subrayan que *Viracocha Ynga* estuvo muy dedicado al culto de *Viracocha Pachayachachic*, e incluso que fue sacerdote de esta divinidad (Guamán Poma 1980, fol. 106: 87; Murúa 1962, I p., Cap. 17: 43). En lo referente a su actitud frente a los Chancas, no hay que olvidar que la principal fuente que relata estos sucesos (la crónica de Betanzos), al proceder de la panaca de Pachakuti Inka Yupanki, es claramente hostil a Inka Wiraqucha.

85 Acerca de la pertenencia de los soberanos incas a las parcialidades del Cuzco ver por ej., el clásico estudio de Zuidema, 1964, o la interesante hipótesis de Duviols, 1980; también Rostworowski, 1983, P.II: 148 y ss.. Veáse el Cap. II.

86 Ver la nota anterior. El principal punto débil de la hipótesis que acabo de presentar es la eventual "fuente de legitimación" de los soberanos VI, VII y VIII de la lista tradicional, es decir *Inca Roca*, *Yahuar Huacac* y *Viracocha Inca*, quienes pertenecían ya a la "dinastía de *Hanan* Cuzco". ¿Es posible que la "fuente legitimadora" es decir *Wana Kawri*, quedara la misma, no obstante el cambio de la afiliación social del pretendiente?

87 En la crónica de Murúa (ibid.) se dice que era la estatua del Sol, pero del análisis de algunos fragmentos anteriores (ibid., Cap. 31-32: 81-82 y de la crónica de Betanzos (op.cit., I p., Cap. XLVIII: 199-200) resulta que era la estatua de *Wana Kawri*. Al parecer estos datos no son contradictorios, ya que el aspecto solar de *Wana Kawri* se revela bastante evidente en el mito de la fundación de la dinastía. Véase el Cap. I.

88 Hay que tomar en cuenta que las principales informaciones acerca del conflicto entre estos tres protagonistas proceden de fuentes claramente hostiles tanto a *Viracocha Inca* como a *Inca Urco*.

89 Recordemos que al abandonar Cuzco, *Viracocha Inca* salió acompañado de toda la nobleza inca; es por tanto de suponer que llevó también consigo la "waka" *Wana Kawri*, protectora de la dinastía (Betanzos 1987, I p., Cap. VI: 23-26). De todas maneras resulta claro que *Inca Yupanqui* nunca había pedido apoyo a *Wana Kawri*, lo cual se revela bastante significativo, si tomamos en cuenta que era ésta la waka protectora de la dinastía (vide supra).

90 La descripción detallada de la construcción del templo aparece en otro fraqgmento de la misma fuente (ibid. I p., Cap. XI, pass.).

91 *Caccha* es uno de los nombres del trueno, en aymara (Bertonio, IIp.: 44) encontramos también un nombre parecido al quechua (Gonçalez Holguín: 62). Véase la discusión de este problema en el capítulo I. .

92 Por ser designados por el *Sapan Inka*. Es de suponer que otros cargos religiosos, como por ejemplo el sacerdocio de *Wanakawri*, fueran hereditarios, o al menos atribuidos a una panaca determinada.

93 ¿Quizás *Wanakawri* adquirió en este momento los rasgos "telúricos", mencionados por J. Szemiñski en su interesante estudio? (Szemiñski 1991, pass.). La crísis religioso-ideológica se reveló muy evidente durante la guerra entre *Ataw Wallpa* y Waskar Inka (ver más adelante).

94 Sarmiento de Gamboa, 1965, Cap. 57: 260.

95 Betanzos 1987, I p., Cap. XXVIII: 133. Resulta significativo que ni siquiera el mismo Pachakuti Inka Yupanki, autor de las reformas del sistema de poder, estuvo seguro de que después de su muerte se respetase al sucesor designado por él, por eso recomendaba "*/.../ que luego que él muriese fuesen llamados todos los señores de la ciudad secretamente a su palacio sin que la gente del pueblo supiese su muerte y que siendo allí todos luego en aquella hora eligiesen Inga y señor en su lugar el que él había nombrado y que de nuevo lo nombrase Yamque Yupangue su hijo mayor o que lo fuese él si quisiese...*" (ibid. Cap. XXX: 141). Pero ya las recomendaciones de *Tupaq Inka Yupanki* habían sido transgredidas, según otra fuente: "*Y estando ya los hermanos de Tupa Inga Yupanqui, sus deudos, capitanes y gouernadores, para alçar por rey a Capac Huare y coronalle con la borla y juralle por señor como su padre lo hauía mandado en su testamento, no queriendo transpassar con esto su mandado, salieron los hermanos de Mama Occlo, muger legítima de Tupa Inga Yupanqui, de traués, visto de agrauio y sin razón que se hacía a Huayna Capac, su sobrino, que era al que legítimamente heredaua el Reyno, diciendo que no se hauía de consentir tan injusticia-...*"(Murúa 1962, Ip., Cap. 28: 70-71). En efecto de un largo debate que prosiguió, *Capac Huare*, el sucesor designado por *Tupaq Inka Yupanki*, fue desterrado y destituido, mientras que *Huayna Capac* fue nombrado soberano (ibid.). Veáse el análisis de este interesante conflicto en el cap. VII.

96 Posiblemente este fue uno de los motivos de la fundación de los templos incaicos e importantes oráculos en las islas de Titicaca, por *Tupaq Inka Yupanki* y su hijo, *Wayna Qhapaq* (Ramos Gavilán 1976 (1621), Parte I, Cap. III: 16 y ss.). Ver también: Pease, 1965: 127.

97 Resulta interesante observar cómo esta regla seguía funcionando después de la llegada de los españoles. Cuando estos últimos decidieron alzar por *Sapan Inka* a su nuevo aliado, *Manco Inca*, este último reunió primero cuatro mil guerreros y salió con ellos contra las fuerzas quiteñas; una vez obtenida la victoria (con ayuda de los españoles), regresó al Cuzco y, después del ayuno ritual de tres días y otras ceremonias, fue investido del poder. Por consiguiente, pudo reunir un ejército más importante y salir a otra campaña contra las fuerzas de *Quisquis* (Sancho, 1962: 165-68). Del cálculo del tiempo que gastó en preparar su primera expedición (cuatro días) resulta que hubiera perfectamente podido cumplir con las ceremonias y hacerse nombrar *Sapan Inka antes* de la primera salida contra Quisquis. Pero aparentemente era indispensable demostrar primero su "camac" de comandante - ver la nota 16.

Hay que tomar en cuenta que las reglas de la guerra y el papel del soberano en ella eran, en la práctica bélica inca, bien distintos de los conceptos españoles al respecto. El *Sapan Inka*, considerado como "Hermano del Trueno" luchaba durante las batalla con "armas religiosas", imitando simbólicamente a su "hermano celeste": los proyectiles de oro que lanzaba contra sus enemigos representaban los rayos del Señor del Trueno (Guamán Poma, 1980 fol. 332-333: 304, 307; Ziólkowski, 1984, pass.). Pero a diferencia de los comandantes españoles, no peleaba como sus subordinados. Estas consideraciones religioso-simbólicas influyeron al parecer de una manera decisiva en la actitud de *Ataw Wallpa* en el momento del ataque de los españoles contra su séquito. Como lo testimonian los testigos oculares de los hechos, durante todo el asalto, el Inca no hizo ni el menor intento de escaparse (aunque hubo suficiente tiempo para esto), ni siquiera se movió cuando uno de los soldados españoles le descargó una puñalada, desviada en el último momento por Francisco Pizarro (Jerez: 58; Hemming 1982: 42): un " *Hermano de Illapa*" no podía comportarse como cualquiera ser humano.

Capítulo IV

LA “QUYA”, LAS MAMAS O DE LA “FRACCION FEMENINA” EN LA CORTE DEL INCA

> “(...) sujetemos las gentes que allí estuvieren, y tomémosles las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores.” Esto dicen que dijo Mama Guaco, una de las mujeres, la cual era feroz y cruel...” (Pedro Sarmiento de Gamboa, “Historia Indica”)

Antes de introducirnos en el al estudio de las relaciones de poder y las diversas interacciones entre el Sapan Inka y los numerosos funcionarios y notables, quisiera dedicar unas palabras a las “eminencias grises” de la corte cuzqueña, es decir a la *Quya* y otras mujeres nobles del Cuzco. No pretendo trazar aquí una visión global de la posición y función de las mujeres en el Tawantinsuyu, de la importancia de las acllas para la economía del Estado, etc. puesto que estos han sido temas ya debatidos ampliamente por otros autores (y autoras). Quisiera contestar, en la medida de lo posible, a dos preguntas, de particular importancia para el objetivo de mi estudio, a saber:

- ¿Cuáles fueron las prerrogativas político - religiosas de las mujeres “nobles” del Cuzco?
- Y, por consiguiente: ¿en qué clase de relaciones y conflictos de poder podían intervenir las mujeres?.

Empecemos con una constatación bastante trivial, pero que vale la pena recordar: la función de Sapan Inka no podía ser ejercida por un soltero. Esto tenía su base en el mismo concepto del poder supremo en la sociedad andina: el Inca tenía que demostrar, entre otras cualidades, las de ser un fecundador excepcional[1]. La importancia del aspecto procreador en el ejercicio del poder supremo se manifiesta ya, a través de la imbicada sucesión temporal de dos ceremonias: la de la toma de la “mascaypacha” y la del matrimonio con la “*pivi guarmi*”, o *Coya*: *“habran de saber que el Ynga que ansi es señor tiene una mujer principal y esta ha de ser de su deudo y linaje hermana suya o prima hermana suya a la cual mujer llaman ellos Piviguarni* (sic! - MSZ) *y por otro nombre a Mamanguarme y la gente comun como de tal mujer principal del señor llaman cuando ansi la entran a saludar Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable de los pobres y esta tal señora había de ser de padre e de madre derechamente señora e deuda del Ynga*

sin que en ella hubiese raza ni punta de Guacha Concha que es lo que ya habeis oido y esta tal señora ***rescibía el Ynga por mujer principal suya el dia que tomaba la borla del estado*** *e insignia real e los hijos que que ansi tal señora había se nombraban Pivichuri que dice como si dijéramos hijos legítimos*..." (Betanzos,1987, I p., Cap. 16: 78 - énfasis de MSZ).[2]

Sin embargo el papel de la *Quya* no se limitaba al de criar los hijos del Inca, ya que, como indican bien claramente varias fuentes, las facultades fecundadoras de este último podían ser demostradas (y así lo fueron) en el impresionante número de mujeres secundarias y concubinas.

Para analizar más detalladamente la posición y diferentes prerrogativas de la *Quya* (y de otras mujeres nobles de la élite cuzqueña), procederé en cierto orden temático, comenzando con los aspectos relativamente bien establecidos, acerca de los cuales existe consenso entre los especialistas en la materia, para dar paso a las cuestiones más complejas, sobre las que se han formulado opiniones y teorías diversas y hasta contradictorias. Entre las cuestiones en donde la discusión continúa siendo acalorada destacan evidentemente los problemas de las relaciones de parentesco dentro de la nobleza cuzqueña, el carácter de las llamadas panacas o linajes reales y el sistema de sucesión en el poder supremo. Como en otros aspectos debatidos en este estudio, hay que tener siempre en cuenta el factor de los cambios históricos. En este caso, tanto en las atribuciones y prerrogativas, como en los criterios de selección de una futura *Quya*. Por ejemplo, varios autores llamaron la atención sobre el hecho, que la regla del matrimonio del Inca con su propia hermana carnal "de padre y madre" hubiera sido introducida muy tarde, quizás sólo desde el reinado de Wayna Qhapaq[3].

En el periodo anterior, esta regla era, o simplemente inexistente o fue interpretada más bien como un modelo ideal, basado en el mito dinástico, mientras que en la práctica se aplicaban criterios mucho más flexibles, adaptados a situaciones concretas y a los requerimientos del momento histórico.

Teniendo bien presente esta adecuación evolutiva, a la que volveré al final de este capítulo, veamos en primer lugar los significados del titulo *Quya* (*Coya*). Segun J. Szemiñski, " *(la) revisión de los significados sugiere la existencia de un complejo compuesto de varios elementos:*

1. *Quya - titulo de mujer y entre ellas el prototipo celeste de la mujer más importante, la Luna, que no aparece en los diccionarios pero sí, en Guamán Poma. (...)*
2. *Me parece que los significados de mina, veta de metal en especial de plata, casa, tierra grisacea, hoyo para echar semilla y aguero forman un complejo de significados que corresponde al mundo de abajo y de adentro. No es accidental que uno de los sinónimos de quya=mina*[4]."

Según M. Pärssinen, basándose en la interpretación de los terminos de la crónica de Guamán Poma de Ayala, el título *"Coya"* podía atribuirse no sólo a la esposa principal del Inca sino también a la hija de este último con su hermana "carnal" (Pärssinen, 1992: 198-199). A esto se podría objetar recordando que, en la mayoría de los contextos en los cuales se menciona el título "*Coya*" se trata claramente de una persona bien definida, la mujer principal del Inca. Puede ser que, como lo sugiere J. Szemiñski, estemos en presencia de dos tipos de uso de la misma palabra: " *(...) hay pruebas y ejemplos de uso de Quya como título equivalente al Inqa en el significado "aristocrata cuzqueño" (...) El título Zapay Quya refleja la misma propiedad que el de Zapay Inqa, es decir marca a una (persona) como una quya excepcional (...)*" [5].

La propuesta de Szemiñski ampliaría entonces el alcance social de la aplicación del título de *Quya* mucho más allá de lo que sugería M. Pärssinen.

II. 2 El modelo mítico

Cualquiera que fuera el grado de parentesco biológico entre los consortes, en la nomenclatura oficial la *Quya* era clasificada como "hermana" del *Inca,* lo que nos lleva a considerar el esquema de relaciones presente en el mito de origen de la dinastia Inca. El simbolismo y las connotaciones sociales entre los cuatro "hermanos" y otras tanto "hermanas" Ayar ha servido de base a diferentes interpretaciones, pero por el momento me limitaré a un simple resumen de las principales características de las cuatro hermanas-esposas de los fundadores de la dinastía inca en Cuzco[6], algunos puntos de especial interés se debatirán más adelante:

1 Las hermanas aparecen como parejas correspondientes de los hermanos Ayar en el orden siguiente:
-*Mama Ocllo*
-*Mama Rahua*
- *Mama Ipacura o Mama Cura*
- *Mama Guaco (Huaco)*

La secuencia de aparición de las hermanas puede cambiar según las fuentes, pero queda estable la relación preferencial entre *Ayar Manco* y *Mama Ocllo*.

R. T. Zuidema propone la siguiente interpretación:

"*Podemos deducir de los detalles que eran hermanas en los cuatro grados de parentesco respectivamente.*

Mama Ocllo *Primer grado*
Mama Rahua *Segundo grado*

Mama Cora *Tercer grado*
Mama Huaco *Cuatro grado*

Manco Capac funda la dinastía real junto con Mama Ocllo. Mama Huaco, que tenía un carácter muy similar al de Ayar Cachi se volvió la diosa de la fertilidad de los incas." (Zuidema, 1989: 101 - 102). Esta interpretación supone una relación jerárquica descendiente, desde *Mama Ocllo* (primer grado, posición más alta) hasta *Mama Huaco* (cuarto grado, más distante). Como he mencionado en el Cap. II, tres de esos nombres parecieron haber sido usados, en tiempos posteriores, como cierto rango de títulos contenedores de una connotación de jerarquía social.

2 A resultas del proceso de eliminación de tres de los hermanos Ayar, sus cuatro hermanas quedan todas como compañeras de *Manco Capac* y se establecen con él en el Cuzco con diferencias de estatus bien marcadas. Según el mito del orígen de los Incas, *Manco Capac* tuvo descendencia sólo en su esposa principal *Mama Ocllo*, mientras que no se menciona ningún descendiente de las tres hermanas restantes. Betanzos declara rotundamente que " *Mango Capac (...) no tuviese que ver con ninguna de ellas..*" (Betanzos, I p. Cap. V: 21). Sin embargo, aunque Sarmiento tampoco mencione descendencia de *Manco Capac* en las otras hermanas, en la lista de los diez ayllus custodios aparecen, como primeros de *Hanan Cuzco*, "*Chauin Cuzco Ayllo, del linaje de Ayar Cache*" y "*Arayraca Ayllo Cuzco-callan (...) del linaje de Ayar Uchu*". ¿Estaríamos entonces ante una señal de la existencia de una descendencia asociada a *Mama Guaco* (*Huaco*) y *Mama Rahua,* respectivamente?

3 *Mama Guaco* aparece representada con rasgos masculinos: es una guerrera muy intrépida, en la versión de Sarmiento de Gamboa es ella la que toma en varios momentos el mando efectivo, particularmente en el famoso episodio con el indio *Guaylla*[7].

4 *Mama Ocllo*, en las versiones cuzqueñas del mito, aparece tan sólo como madre de *Sinchi Roca,* el sucesor de *Ayar Mango*, y como la persona que ha plantado el primer maíz en Cuzco, por lo que le estaba dedicada la chacra de Sausero[8].

La cosas difieren mucho en la versión presentada por Guamán Poma: "*(...) Mama Uaco. Esta dicha muger dizen que fuen gran fingedora, ydúlatra hichesera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazía serimonias y hecheserías. (...) y con ello le engañó a los dichos yndios. Primero fue engañado del Cuzco (...) Y ací fue obedecida y seruida esta dicha señora Mama Uaco y ací le llamaron Coya y rreyna del Cuzco. Dizen que se echaua con los hombres que ella quería (...) supu por suerte e demonio questaua enpreñada un hijo y que el demonio le enseñó que pariese el di-*

cho niño y que no le mostrase a la gente (...) y que lo publicase que auía de salir de Pacari Tanbo un Capac Apo Ynga rey llamado Mango Capac Ynga, hijo del sol y de su muger la luna y ermano de luzero." (Guamán Poma, 1981, fol 81 -82: 74-75).

Ambas versiones, la "oficial" cuzqueña y la claramente anticuzqueña de Guamán Poma, coinciden sin embargo en un punto importante: ambas hacen hincapié sobre la importancia de la madre para la determinación de la posición social del hijo. En la versión de Guamán Poma, el padre puede hasta ser desconocido y la madre designada como "*mujer mundana*" sin embargo, valiéndose de su posición de "*hechicera*" influye de una manera decisiva en el futuro de su hijo. Volveremos más adelante a tratar de este asunto.

III.2.2.Los criterios de selección

Al inicio de esta sección, se ha citado un fragmento de la crónica de Betanzos en donde aparece la información de que la ceremonia de "las bodas reales" constituían una parte integrante del ceremonial de "entronización" del nuevo Inca. Pero: ¿según qué tipo de criterios se realizaba la selección de la candidata más adecuada para "esposa principal"? En el fragmento mencionado Betanzos sostiene que el principal y más importante criterio era la "pureza de la sangre inca", puesto que "*esta tal señora había de ser de padre e de madre derechamente señora e deuda del Ynga sin que en ella hubiese raza ni punta de Guacha Concha que es lo que ya habeis oido y esta tal señora rescibía el Ynga por mujer principal suya el dia que tomaba la borla del estado e insignia real e los hijos que que ansi tal señora había se nombraban Pivichuri que dice como si dijéramos hijos legítimos...*" (Betanzos, I p. Cap. 16: 78).

Son varias las fuentes que confirman que los hijos tenidos con la *Quya*, tenían mayor derecho de sucesión en el poder supremo.

Aunque en la práctica política esta regla fue varias veces omitida, su importancia en los discursos de legitimación de la sucesión se ve confirmada en el bien documentado caso de Waskar Inka que hizo "casar" su madre *Rahua Occlo* (que fue una de las mujeres secundarias de Wayna Qhapag) con la momia de su difunto padre con el fin de hacer resaltar "*ex post*" sus derechos a la *mascapaycha*[9].

Sin embargo, como ha observado acertadamente María Rostworowski de Diez Canseco, la norma de escoger al "más apto" como sucesor del Inca, en la práctica limitaba seriamente las prerrogativas de los hijos de la *Quya* (Rostworowski 1993: 32 y ss). Volveré más adelante a este asunto, por el momento quisiera centrar la atención en el problema si-

guiente: ¿si no fue únicamente por excelencia de la familia de origen, cuales eran los restantes criterios de selección de una futura *Quya*?

He mencionado el bien evidente hecho que las motivaciones político-religiosas, que regían el problema del matrimonio del Inca con la Quya han sufrido una evolución y cambios paralelamente al desarollo del estado Inca. Por ejemplo la tantas veces evocada regla del "incesto real", es decir del matrimonio del Inca con su hermana carnal, fue aparentemente recurso utilizado sólo desde el reinado de Wayna Qhapag, y eso de manera poco consecuente puesto que ya *Manku Inka* (y su rival *Paullu Inka*) se casaron con sus primas.

En este momento hay que abrir un corto paréntesis para tratar de aclarar el bastante confuso problema de la supuesta regla del "incesto real". Parece necesario hacer una clara diferencia entre, de un lado, el matrimonio con la "hermana de padre" o la "prima hermana" y por el otro, el con la "hermana carnal, de padre y madre". Contrariamente a lo que se está comúnmente pensando, tenemos muy escasa evidencia de la existencia práctica de este segundo tipo de matrimonio entre los Incas. Algunos cronistas subrayan con singular insistencia que este tipo de relación era terminadamente prohibido incluso para los soberanos, y que era únicamente permitido al futuro Inca de tomar por esposa principal a una hermana "de padre" a condición de que las madres fuesen distintas (Fernández "El Palentino", II p., Libro III, Cap. XIX: 85-86) [10]. La diferencia al nivel de relaciones entre las panacas sería la siguiente: la unión del Inca con una medio-hermana significaba entrar en alianza matrimonial con una panaca distinta a la que fundó el padre del Inca, la unión con la "hermana carnal", "de padre y madre" significaba quedarse relacionado con la panaca paterna.

Para analizar más de cerca este problema veamos primero dos interesantes casos en los cuales el Inca vio rechazada su candidatura matrimonial.

El primero de esos casos es el de Wayna Qhapag, el cual, después de la muerte de su eposa principal, resolvió casarse con otra hermana carnal, es decir con otra integrante de la misma panaca que la *Coya* difunta: " *Guayna Capac Ynga pretende a casarse con su segunda ermana carnal llamada Mama Coca, el qual su ermana no consiente el cassamiento, y por su ermano visto aquello, les maltrata y pretende hazer fuerça, y no los puede assí por ruegos y amenazas. Y no hallando remedios, acude con sus ofrendas y presentes al cuerpo de su padre a pedir que las diesen por muger, y* ***el cuerpo muerto jamás responde.*** " (Pachacuti Yamqui, 1993, fol. 32v: 246 - énfasis de MSZ). Tomando en cuenta la organización de una panaca, es obvio que no se trató aquí de una decisión individual de

la mujer, sino de una negativa de parte de la familia, lo que está claramente sugerido por la referencia al significativo silencio de la momia. El Inca, atemorizado por algunas señales del cielo, abandonó su propósito y se casó con otra "hermana", "*no con tanto aparato*", lo que parece sugerir que no se trataba en este caso de tomar a una "esposa principal" (ibid.)[11].

Una situación parecida le ocurrió a Waskar Inka, con la misma panaca, es decir con el *Capac ayllu*. Este episodio se analiza en detalles en el Capítulo VII, por eso aquí sólo se mencionarán los principales puntos del conflicto, centrado en las personas de Waskar Inka y su madre *Rahua Ocllo*. Esta última, sintiéndose ofendida por el comportamiento de Waskar Inka en relación a ella y a su familia, negó a su hijo el permiso de casarse con su hermana carnal, *Cusirimay Ocllo*. Para conseguir este permiso, Waskar Inka tuvo que recurrir a un complejo trámite ritual, realizando ofrendas y solicitando apoyo al Sol, y a la momia de Tupaq Inka Yupanki[12].

De estos ejemplos resultan dos conclusiones interesantes para el tema de mi estudio:

- la primera es que evidentemente el Inca consideraba algunas alianzas matrimoniales más provechosas para el ejercicio de su poder que otras, y por esto Wayna Qhapag y *Waskar* insistieron tanto en sus propuestas matrimoniales,
- la segunda es que por ciertas razones, las familias aristocráticas del Cuzco podían considerar innecesaria o hasta peligrosa para sus propios intereses tal clase de relación con el Inca. Parece significativo que en ambos casos debatidos la negativa vino de la misma panaca, el Capac ayllu de Tupaq Inka Yupanki, considerada como la más rica entre las familias cuzqueñas.[13]

Esta última constatación nos llleva a considerar el problema siguiente:

- ¿qué clase de aporte (¿dote?) era supuesta de proporcionar la familia de la *Quya* y qué clase de beneficios podría sacar de esta alianza?

O, en pocas palabras: ¿qué clase de riesgos implicaba una alianza matrimonial con el Inca?'

2. 2. "La Coya rica y el pobre Inca" o del problema de la dote

Empezaré este párrafo abriendo un corto paréntesis. Casi todas las fuentes que hablan de la sucesión del poder en el Tawantinsuyu son unánimes en declarar que el nuevo Inca no podía atribuirse nada de la

propiedad de su predecesor. Pedro Pizarro da acerca de esto un testimonio bien ilustrativo: "*El señor que entraua a gobernar se auía de seruir de nueuos criados; las vaxillas auían de ser de palo y de barro hasta en tanto que las hiziesen de oro y de plata...*" (P.Pizarro, 1986, Cap X: 52).

Por el otro lado, la mayoría de los autores coinciden también en considerar el periodo inicial del reinado de un Inca como un momento crucial, cuando se renegociaban y restablecían los lazos con los curacas provinciales, se realizaban importantes (y costosas) ceremonias de luto por el difunto padre, otras con el próposito de asegurar prosperidad al nuevo soberano, etc. Todo esto suponía importantes gastos, no sólo en productos base, como comida, chicha o textiles ordinarios, sino en productos lujosos de alto valor prestigioso, puesto que se trataba, entre, otros, de congraciarse por medio de regalos y "mercedes" a las élites provinciales.

La pregunta es entonces la siguiente: ¿si el nuevo Inca era "pobre", de dónde sacaba los medios necesarios para cumplir con las reglas de la "generosidad institucionalizada"?

Hay cuatro posibilidades :

a la llamada "propiedad del Inca" es decir lo que, usando un termino europeo se podria llamar "los bienes de la Corona", puesto que esta fue una parte que no pasaba a la panaca del predecesor,

b la propiedad del Sol, el "padre divino del Inca",

c un eventual aporte de la panaca de la madre del nuevo soberano,

d el eventual aporte de la panaca de la *Quya* o esposa principal.

Cualequieran que hubiesen sido los derechos del Inca de disponer, en este caso concreto, de la hacienda "*del Sol*" y "*del Inca*" (este es un asunto poco estudiado), parece que los eventuales recursos de estas fuentes no fueron suficientes para cubrir los gastos mencionados. Esto se desprende claramente de, entre otras, la actitud de Waskar Inka en el período immediatamente posterior a su nombramiento como Sapan Inka. Como se demuestra en el capitulo VII del presente estudio, Waskar Inka peleó reciamente para conseguir el derecho de realizar la ceremonia de triunfo en Cuzco en lugar de la momia de su padre. Esta sustitución le permitió apropiarse el botín de las últimas conquistas de Wayna Qhapag[14].

Es también conocida la amenaza de Waskar Inka de "hacer enterrar a los muertos" y quitarles su hacienda: puesto aparte el contexto político de esta decisión (¿o sólo amenaza?), lo antedicho testimonia las preocupaciones económicas del Inca en el período inmediatamente posterior al nombramiento pero anterior a sus primeras conquistas.

Entonces, volviendo a la pregunta inicial: ¿podía el Inca conseguir apoyo "económico" de parte de su madre o por intermedio de la Quya, su esposa principal?

El primer caso, es decir el de una eventual herencia o ayuda de parte de la madre del Inca[15] parece bastante probable. Ya se ha debatido la importancia de la madre del candidato (y de su familia) en la elección de un nuevo Inca: el problema es si con este apoyo iba de par una eventual contribución económica, en forma de donaciones o derecho de acceso a los bienes de la madre.

Es bien establecido que las Coyas disponían de propiedades privadas, María Rostworowski documenta un caso de las tierras privadas de la *Coya Mama Anahuarque*, esposa principal de Pachakuti Inka Yupanki, que la *Coya* hubiera dejado en herencia a "sus sobrinos" (Rostworowski, 1988: 244). En la lista de chacras del valle de Yucay, aparecen propiedades (relativamente modestas) de diferentes Coyas, por ejemplo de *Raba Ocllo* en Chalahuasi, de la *Coya Cuxirimay* en Paropata etc, (Villanueva Urteaga, 1970: 36, 52). Recordemos también las muy importantes donaciones de Wayna Qhapag a su dos esposas secundarias de Huaylla, una de ellas fue *Añas Collque*, la madre de *Paulo Inquil Topa Inca* (Espinoza Soriano, 1976: 250 y ss; Rostworowski, 1986: 14 - 15)[16].

M. Mróz, al analizar las biografías "estandarizadas" de los Incas y de las Coyas presentadas por Guamán Poma, advirtió un curioso hecho, que las referencias a las "riquezas" personales aparecían principalmente en relación a las Coyas, raras veces en la biografías de sus esposos (Mróz, 1989: 27-29). Guamán Poma subraya que las Coyas disponían libremente de sus bienes, dejándolos en herencia a las divinidades, a los parientes o a servidores[17].

Pero surgen aquí dos dudas importantes:

- Según las reglas de descendencia paralela matrilineal y patrilineal, los hijos deberían heredar de su padre mientras que las hijas de la madre, esta regla se guarda hasta hoy en día en algunas comunidades de región de Cuzco[18]. Entonces: ¿podía un hijo varón heredar por línea materna?
- En caso de aceptar esta hipótesis, esto implicaría que el joven Inca hubiera podido beneficiarse de alguna parte (más o menos importante) de la hacienda personal de su madre. Pero al ser así: ¿se extendían sus derechos sobre todas las propiedades de la panaca materna?

Aparentemente la respuesta a ambas preguntas es positiva, al menos al juzgar por los tres casos que se presentan más abajo.

Veamos primero los motivos que iban detras del rapto del joven *Titu Cusi Gualpa*, conocido después como *Yaguar Guaca*, según la versión recogida por Sarmiento de Gamboa: "*Inga Roca Inga casó en sus ritos con Mama Micay; pues es de saber que los del pueblo de Guayllacan habían prometido de dar á Mama Micay, que su natural y muy hermosa era, por mujer á Tocay Capac, cinchi de los Ayarmacas, indios vecinos a su comarca. Y como los Ayarmacas vieron que les habían quebrado la palabra, agraviáronse dello y declaráronse por sus enemigos, haciéndoles guerras. (...) Y mientras estas cosas pasaban entre estos dos pueblos, Mama Micay parió á Titu Cusi Gualpa. (...) Y los Ayarmacas, que superiores (...) eran, entonces pidieron á los de Guayllacan, que les entregasen en sus manos al niño Tito Cusi Gualpa, para hacer dél á su voluntad, y quellos dejarían las armas, y si no lo hacían, prometían de no desistir de su propósito, que era darles mortal guerra hasta los acabar del todo. Los de Guayllacan por este temor (...) aceptaron el partido,* **aunque eran tíos y deudos del niño,** *y para poner en efeto el concierto, ordenaron de engañar a Inga Roca Inga por esta órden. (...) un tío de Tito Cusi Gualpa, el cual se llamaba Inga Paucar (...) fué, ó embió sus mensajeros, arrogar á Inga Roca, tuviese por bien de le embiar á su sobrino Tito Cusi Gualpa, á su pueblo de Paulo, porque,* **mientras era niño, le querría regalar, y dalle á conoscer sus deudos de parte de su madre y sus heredades, y le querrían hacer su heredero en vida de sus haciendas.** *(...) Otros dicen questa traición fué desta manera, que,* **como el tío del muchacho le regalase y diese muchas cosas, sus primos, hijos de Inga Paucar, tuvieron invidia** *y por esto trataron con Tocay Capac, que se le (Titu Cusi Gualpa) entregarían en los manos...*" (Sarmiento, Cap. 20, 1965: - énfasis de M.S.Z.). Esta información es especialmente importante, porque da evidencias de la existencia de dos mecanismos:

- primero, de la existencia de un sistema de herencia por vía matrilineal y no sólo de la hacienda personal de la madre sino también de la propiedad de los tíos maternos, es decir, de la propiedad del grupo familiar de la madre;
- estos derechos no pasan al esposo de *Mama Micay* (es decir *Inga Roca Inga*) sino al hijo de ambos, entonces el único modo de quebrar este lazo consiste en eliminar físicamente al heredero, *Titu Cusi Gualpa*. Es lo que, según Sarmiento, se proponía llevar a cabo *Tocay Capac*, probablemente con el fin de poder después lograr otro arreglo matrimonial con "*los de Guayllacan*"[19].

Se podría añadir un segundo argumento a favor de la existencia de tal sistema de herencia. Recordemos el bien conocido hecho, que ya algunos autores tempranos recogieron, de la versión del origen familiar de

Inka Atahalpa, según la cual este Inca hubiera nacido de una "señora de Quito". Este factor hubiese pesado mucho en la decisión de Wayna Qhapag de atribuir a Ataw Wallpa el gobierno de la "parte de Quito" en virtud de cierta clase de "derecho de herencia" por vía materna (Gutiérrez de Santa Clara, L. III, Cap. XLIX: 215). Sabemos perfectamente que esta versión no corresponde a la realidad, de lo cual ya estaba enterado Cieza de León (Cieza de León, II p. Cap. LXX: 202)[20]. Hay entonces dos posibilidades:

- o esta referencia a los "derechos por ascendencia materna" de Ataw Wallpa era un intento temprano de los españoles de interpretar las situaciones que observaban conforme a unos conceptos legales europeos;
- o se trata de un caso de "propaganda ideológica" de origen andino, mediante la cual se hubiera intentado hacer resaltar los lazos personales y "legales" de Ataw Wallpa con "*la parte de Quito*"[21].

Esta segunda posibilidad, que me parece bastante probable, implicaría la existencia de esta clase de "herencia por vía materna" en la práctica "legal" del Imperio Inca; de otra manera la referencia a una regla inexistente sería totalmente inexplicable.

Finalmente, me parece haber encontrado otro argumento a favor de mi tesis, en un dato citado por *Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Al describir las bodas del recién nombrado Wayna Qhapag, el crónista subraya que el joven Inca salió de la casa de su abuelo: "*Dizen que el Guayna Capac sale de la cassa de Pachacuti Ynga Yupangui <su agüelo>, (...)* ***con las andas de su agüelo...***" (Pachacuti Yamqui, 1993, f. 31v: 244 - énfasis de M.S.Z.). Esto significa que Wayna Qhapag tenía el derecho de usar los prestigiosos atributos de poder (andas) de Pachakuti Inka Yupanki, los que, según los testimonios citados anteriormente, eran considerados de propiedad de la momia, es decir, de la panaca del Inca difunto. Como lo demuestro en el Cap. VII, el lazo entre Wayna Qhapag y la panaca de su abuelo era establecido (entre otros) por intermedio de la madre de Wayna Qhapag, clasificada aparentemente en la panaca de Pachakuti Inka Yupanki[22].

Resumiendo: los argumentos presentados más arriba parecen apoyar la hipótesis de que un Inca recién nombrado podía tener acceso tanto a las propiedades privadas de su madre como a la hacienda de la panaca materna, aunque no se revela claro cuál era exactamente la extensión (y las limitaciones) de estos derechos.

¿Y qué fue lo que podía proporcionarle al Inca la panaca de la *Quya*? Respecto a este asunto, las fuentes son aún más reservadas que en lo referente a la relación del Inca con su madre. Sin embargo hay algunos

indicios indirectos, que permiten especular acerca de ciertas posibilidades de adquisición por parte del Inca de algunos derechos (probablemente estrictamente limitados) de manejo de la hacienda de la panaca de su esposa. Martín de Murúa, al referirse al inicio mismo del reinado de Wayna Qhapag, dice que el Inca anunció un luto general por sus padres muertos, con fastuosas ceremonias funerarias, cuyos gastos, como lo subraya bien claramente el cronista, estuvieron a cargo de la panaca de Tupaq Inka Yupanki: "*(...) y todos los gastos que en el llanto se hicieron* ***fueron a costa de la hacienda que hauía dexado su padre Tupa Ynga Yupanqui y su madre Mama Ocllo****, porque hauían sido muy muy ricos, como está dicho, y se consumió infinita cantidad de oro, plata, ganados, comida, bebida, vestidos de cumbi, avasca y algodón...*" (Murúa, I p. Cap. 30:76 - énfasis de MSZ). Dejando de lado el aspecto político de esta decisión, lo que se debate en detalle en el capítulo VII, consideremos el problema siguiente: ¿en virtud de qué tipo de derechos el Inca dispuso de esta manera de la propiedad de la panaca de su padre?

Este dato es sumamente interesante porque como hemos visto en el caso de los subsiguientes rechazos de las propuestas matrimoniales del Inca, la panaca (representada por la momia de su fundador) no había perdido su independencia y tenía posibilidades de oponerse de una manera efectiva a las pretensiones "autocráticas" del soberano.

La interpretación hipotética que quisiera proponer es bastante simple: el episodio referido (luto por la muerte de los padres) está asociado al inicio mismo del reinado de Wayna Qhapaq, poco después de la ceremonia de toma de poder y de la boda. Según la misma fuente, el Inka estaba por ese entonces oficialmente casado con la *Coya Mama Cusirimay*, clasificada precisamente en el *Capac Ayllu*, la panaca de Tupaq Inka Yupanki. Al parecer, esta alianza matrimonial podía constituir el "pretexto legal" del cual se hubo valido el Inca en sus disposiciones respecto a los gastos de la ceremonia de luto. De esta manera el Inca (pues fue el quien ordenó el luto general en todo el Imperio) pudo realizar dos objetivos:

- cumplir con el deber de "generosidad institucionalizada", y eso, a cargo de la panaca de su padre (nótense los fastuosos regalos que recibieron los curacas por tomar parte en las ceremonias de luto),
- castigar por vía económica al *Capac ayllu* por haber previamente apoyado otro candidato a la *mascapaycha* (este es el aspecto que se discute en el Cap. VII).

La importancia de estos gastos (*"se consumió infinita cantidad de oro, plata, ganados, comida, bebida, vestidos de cumbi, avasca y algodón...*") constituyó probablemente por sí sola un buen motivo para re-

chazar la segunda propuesta matrimonial, dirigida por el Inca a la misma panaca, después de la muerte de la *Quya*..

Esta explicación es, evidentemente, una sugerencia para futuras investigaciones más detalladas.

Comparando los dos contextos analizados, es decir la relación Inca - *Quya* y *Quya* - su/s hijo/s, se podría sugerir la existencia de un mecanismo siguiente:

- al casarse, el Inca adquiría, posiblemente en virtud de un "contrato matrimonial" específico, cierta posibilidad de sacar beneficios de los bienes de la panaca de su esposa[23],
- estos derechos pasaban (aparentemente en versión ampliada) al hijo (o hijos) de ambos y cesaban en caso de muerte de estos últimos, sin posibilidad de retransmisión al Inca.

Pero de todas maneras una alianza matrimonial con el Inca significaba, para la panaca de la Coya, un importante compromiso. En algunos casos, la panaca podía considerar el peso económico y/o político como demasiado elevado[24], en comparación con los eventuales beneficios. Este cálculo habría sido el motivo de los mencionados casos del rechazo de las ofertas matrimoniales del Inca.

A propósito: ¿qué tipo de beneficios podía conseguir una panaca al aceptar la oferta del Inca?

El Inca era evidentemente libre de ofrecer, tanto a su esposa como a la panaca, diferentes clases de donaciones, también de tierras y sirvientes. Este fue el origen de las chacras de las *Coyas* en el Valle de Yucay, o de las propiedades de las esposas secundarias de Wayna Qhapag. Sin embargo, como ya dijimos. esta fue aparentemente una oferta para el futuro, puesto que en el momento de contratar el matrimonio con la *Quya*, el Inca era "pobre" y no tenía gran cosa para ofrecer[25]. Entonces, uno de los posibles elementos negociables podía haber sido una situación preferencial de los parientes de la esposa en el nombramiento a los más altos cargos administrativos del estado, y, en el futuro, una posición privilegiada en la elección del Inca sucesor.

Hasta aquí se ha hablado de la Coya, o "mujer principal ". Pero: ¿cuál era el papel de otras esposas y, como dicen algunas fuentes, las "mancebas" del Inca?

Como lo han analizado detalladamente otros autores, todo dependía de dos factores:

- del orígen social de la esposa secundaria,
- del sexo del hijo (o de los hijos) que la "mujer secundaria" o "manceba" tuvo con el Inca

En caso de tratarse de una mujer de la alta nobleza cuzqueña, sus derechos y especialmente los de sus hijos podían en la práctica competir con los de la *Quya*. Lo que no se revela muy claro es la clase de obligaciones mutuas que se establecían en tal caso entre el Inca y la familia de la esposa secundaria.

Pero incluso en caso de esposas de orígen no-inca, su posición en la sociedad cuzqueña podría ser alta, a condición de haber tenido hijos varones con el Inca. Un caso bien evidente de esta situación fue el citado caso de *Inquil Paullu Topa*, que no obstante el origen evidentemente no-inca de su madre (una mujer noble de los Huayllas) adquirió una muy alta posición en la aristocracia cuzqueña (Espinosa Soriano 1976: pass)[26].

III. 3. Las funciones religiosas de la *Quya* y de las "mujeres nobles"

Por razones que se han explicado anterioremente, es decir principalmente por la deficiencia de datos en las crónicas, carecemos de informaciones detalladas acerca de las actividades realizadas por la *Quya* (y otras mujeres) en el marco de los cultos exclusivamente femeninos.

Sin embargo tenemos algunos datos, relativos principalmente a las actuaciones públicas de la Coya (y de otras mujeres) en las ceremonias religiosas de acceso no restringido que nos permiten considerar los siguientes aspectos:

III.3.1. La Coya y la Luna

Como ya he señalado en el Cap. I, en la sección dedicada a la Luna, las fuentes coinciden en que la Quya era a la vez identificada con este astro, aunque no necesariamente fue ella la "principal sacerdotisa" del culto. Parece más bien que este cargo recaia sobre la *Coya Pacsa*, la "*hermana o hija del Inca*" que representaba a la esposa del Sol en algunas procesiones (Molina "El Cuzqueño, 1916: 43). El carácter de la relación entre la sacerdotisa *Coya Pacsa* y la *Coya*, esposa del Inca, no se revela claro. Tampoco sabemos si y qué tipo de control podía ejercer la Coya sobre las funcionarias del culto lunar en las provincias y particularmente sobre la sacerdotisa y hasta "encarnación" de la Luna, que residía en el templo de la isla Coati, sobre el lago Titicaca (Cobo, 1956, II p., Lib. XIII, Cap. XVIII: 193-194). Según I. Silverblatt, la *Quya* tenía el mismo poder (al menos en teoría) sobre las rama femenina del culto (y no sólo del culto), que el Inca sobre la parte masculina (Silverblatt, 1987: 54 y ss.). Sin embargo, no se sabe casi nada acerca de la estructura de jeraquías y ocupaciones de esta supuesta "organización femenina". Ni siquiera se sabe qué

tipo de rituales y ceremonias realizaba la Coya (y las sacerdotisas) en el Templo de la Luna, con motivo de la principal fiesta femenina, la de *Coya Raymi*. Es significativo que la principal información al respecto proviene de una fuente no-cuzqueña, además tardía: " *Y aci fue fiesta y pascua de la luna y se huelga mucho en este mes, lo más las mugeres y señoras coyas y capac uarmi, ñustas, pallas, aui y los capac omis, uayros y otras prencipales mugeres deste rreyno. Y conbidan a los hombres.*" (Guamán Poma, 1980, fol. 253: 227).

El mismo cronista resalta la posición dominante de la Coya en los rituales realizados en el templo de Pumap Chupan: " *Sacrificauan a la luna, dios de las mugeres, y entraua la coya a sacrificar con sus hecheseras; como el Ynga haziendo sus oraciones, pedía lo que quería.*" (ibid., fol. 263: 236).

La identificación de las Coyas con la Luna se manifestaba por medio de varios símbolos y comportamiento rituales, ya en el título oficial de la *Quya*: *"(...) Paxxa Yndi Usus Capaicoya Guacchacoyac luna e hija del sol e sola reina amigable de los pobres..."* (Betanzos, I p. Cap. 16: 78). La más detallada información al respecto es la referente a *Mama Occlo*, la madre de Wayna Qhapag. Los datos en cuestión conciernen principalmente a los rituales funerarios que se celebraron en honor de esta Coya[27], sin embargo por su carácter excepcional merecen particular atención. Según los informantes de Betanzos, Wayna Qhapag, al regresar al Cuzco despues de una prolongada estadía en la caza, encontró su madre enferma: " *no se quiso recrear ni holgar en aquel mes porque halló a su madre Mama Ocllo enferma, de la cual enfermedad en fin de aquel mes murió la cual muerte* (Wayna Qhapaq) *sintió tanto que nunca salió de su aposento en un mes llorando (...) y de alli mandó a los señores del Cuzco que hiciesen los llantos acostumbrados y sacrificios y pasados seis meses después de la muerte de esta señora hizo llamar Guayna Capac secretamente a los señores del Cuzco y dijóles que quería ira a comprar coca y ají a la provincia de Chinchasuyu para de vuelta hacer la fiesta de Purucaya a su madre porque habrán de saber que Ynga Yupangui cuando cosntituyó que esta fiesta se le hiciese después de sus días mandó que todo lo que en ella se gastase fuese comprado y que se enviase a comprar por toda la tierra mientras el año de su muerte pasaba y porque en el cabo de año se había de hacer la fiesta y que todo lo ternían junto y que nos se gastase cosa en la tal fiesta que no fuese comprada porque si comprado era que él iba a buen lugar y do el sol estaba y si no era comprada que no iba a buen lugar y de allí quedó esta costumbre que cuando algún señor o señora moría luego iban a comprar los proveimientos para la fiesta de Purucaya (...) y ansi se partió* (Wayna Qhapag) *llevando consigo cien mil hombres de gue-*

rra (...) hasta llegar a Labando provincia de los Chachapoyas a los cuales hizó guerra tardó tres años y despues de los tres años volvióse al Cuzco trayendo siempre su luto..." (Betanzos, 1987, I p. Cap. XLIV: 189).

Vale la pena interrumpir en este momento el relato con el fin de aclarar algunos puntos un tanto oscuros del fragmento citado. Betanzos usó la palabra española "comprar", pero, al considerar la manera un tanto particular de realizar las compras por parte del Inca, uno podría preguntarse cuál ha sido la palabra quechua (y su sentido exacto) empleada en este contexto por los informantes incas del Cronista. Según la opinión de J. Szemiñski "*la descripción de los significados de ranti-, y su presencia en quechua y en aymara, sugieren que es la palabra que había oído Betanzos y la tradujo: comprar. Sin embargo no es comprar, sino intercambiar, o sustituir una cosa o persona con otra. En aymara lanti se refiere más a la sustición que al intercambio de bienes. El mismo significado ocurre también en quechua donde fue ampliado con todos los significados cubiertos en aymara con la palabra ala-.* Wayna Qhapag *realizó entonces una sustitución de una persona o cosa en vez de otra"*[28]. Lo que el Inca pensaba adquirir para la fiesta, eran "coca y ají" y se supone que logró conseguirlos, pero: ¿cuál había sido el "sustituto", si la fuente dice rotundamente que el Inca "hizo guerra" a los Chachapoyas, sin alusión a ningún tipo de negociaciones o tratos? La única respuesta lógica es a primera vista algo sorprendente: el sustituto en cuestión fue precisamente la guerra o, más exactamente, la sangre y vidas de los combatientes. ¿Se trataría entonces, "*toutes proportions gardées*", de algo similar a la "guerra de las flores" entre los aztecas? ¿Sería esta una forma encubierta de realizar ofrendas humanas en honor de la difunta[29]? ¿Era este el tipo de "sustitución" que garantizaba al difunto el viaje póstumo "*a buen lugar y a do el sol estaba*"?

Dejando por el momento estas preguntas, volvamos al relato de Betanzos: "*y luego otro día después de haber llegado mandó que se aderezasen los señores y señoras del Cuzco que queria que se comenzase a hacer la fiesta de Purucaya por su madre y luego se puso por obra en la cual fiesta mandó Guayna Capac que saliesen ciertas mujeres hilando oro fino con husos de oro y ruecas de oro que imitasen a su madre cuando le daba voluntad de hilar algo y que saliesen otras mujeres con cantarillos de oro y vasos de oro y que fuesen echando de los cantarillos de oro chicha en los vasos como que le daban al Ynga y que ésta semejase a su madre cuando daba de beber a su padre Topa Ynga Yupangue y que ansi mismo saliesen otras mujeres con ollas pequeñas de oro y cucharas de oro y con unos platos y escudillas de oro y que estas imitasen a su madre cuando daba de comer a su padre y las demás ceremonias y sacrificios que en la tal fiesta acostumbraban a hacer que ya han oído y esto hecho y acabado hicieron*

un bulto desta Mama Occlo y pusiéronlo en su casa **y pintaron una luna** *en el lugar do estaba la cual quería decir que* **aquella señora iba a do el sol estaba su padre y que era otra luna y a ella semejante** *las cuales fiestas se tardaron en hacer desde que comenzaron hasta el día que se acabaron dos meses..."* (Betanzos, loc. cit: 190 - énfasis de MSZ). Del fragmento citado pueden sacarse la conclusiones siguientes:

- *Mama Occlo* está claramente identificada con la Luna y se supone que "*iba a do el sol estaba*" para acompañar a su difunto marido, ya que éste, como está dicho en los capítulos anteriores, " *se fue descansar con el sol*"[30],
- a lo luz de lo antedicho, la pareja *Mama Occlo* - *Topa Ynga Yupangue* puede ser considerada de análoga a la pareja Luna - Sol. En tal caso las relaciones existentes entre los integrantes de una pareja deberían ser parecidas a las de la otra. Vale la pena recordar en este momento el carácter simbólico de la actuación de los tres grupos de mujeres que representaban, durante la fiesta de *Purucaya*, la acción de hilar, dar de beber y de comer, o sea la función de alimentar al Inca llevadas a cabo por la *Quya*. En virtud de la ley de analogía podemos suponer que la Luna, como esposa del Sol, desempeñaba una función similar de alimentar a su marido. Este aspecto de las relaciones entre la pareja de los astros explicaría entonces porqué las "enfermedades", o eclipses de la Luna eran mucho más temidas que las del Sol: la Luna aseguraba también el sustento de su marido y, por consiguiente, de todo el Universo. La estrecha relación entre los dos astros, respecto a este asunto de "alimentación" del uno por el otro, se ve confirmada por la regla perceptible en las fiestas calendáricas incas: incluso las ofrendas destinadas para el sol, para ser efectivas, podían realizarse sólo en determinados momentos del ciclo sinódico de la Luna. Lo resume muy bien esta corta frase del Inca Garcilaso: "*... las fiestas comunes eran sacrificios ordinarios que hacían al sol cada luna*" (Garcilaso, I p., Lib. Cap.VII: 255).

Comparando las fiestas de *Purucaya* organizadas en honor de los Incas difuntos (especialmente la de Pachakuti Inka Yupanki) con la celebrada para Mama Ocllo constatamos dos interesantes diferencias:

- la primera es que en el caso de la *Coya* no se mencionan ofrendas humanas, si no tomamos en cuenta el posible sentido oculto del ritual de "comprar" los "proveimientos" para la fiesta de *Purucaya*.
- la segunda es la sensible diferencia en duración. La ceremonia de *Purucaya* de Pachakuti Inka Yupanki se realizó exactamente un año después de la muerte del soberano, mientras que asociada

con *Mama Ocllo* empezó, según los informantes de Betanzos, sólo tres años y medio (o sea unos 42 meses) después de la muerte de la *Coya*, lo que, junto con los dos meses de duración, suma unos 44 meses. Al no tratarse aquí de pura casualidad quisiera recordar que el numero 42, como lo observó acertadamente T. Zuidema, tiene particular función en la cosmovisión y organización social inca[31].

La asociación de la Quya con la Luna tenía también otra expresión, puesto que segúun algunos cronistas, en el santuario de la Luna en *Coricancha*, frente a la imagen de la divinidad, estaban puestas la momias de las esposas principales de los Incas pasados[32]. Pero parece que en este caso podría tratarse no tanto de las momias como tales sino de unas representaciones figurativas de las *Coyas* desaparecidas, mientras que las momias se guardarían en sus residencias. Esta posibilidad se ve apoyada por el testimonio de Pedro Sancho, que dice haber visto entre el botin tomado por los conquistadores en Cuzco (en 1533): " *entre otras cosas singulares era muy de ver (...) diez o doce figuras de muger, del tamaño de las mugeres de aquella tierra, todas de oro fino tan hermosas y bien hechas como si estuvieran vivas. Estas las teñian ellos en tanta veneración como si fueran señoras de todo el mundo y vivas, y las vestian de ropas hermosas y finisimas, y las adoraban por Diosas, y les daban de comer y hablauan con ellas como si fueran mugeres de carne. Estas entraron en el quinto de Su Magestad.*" (Sancho, 1917: 185). El secretario de Pizarro no dice explícitamente que eran éstas las representaciones de las *Coyas*, pero esto parece bien probable tanto al considerar el número de las figuras ("*diez o doce*") como la descripción del tipo de culto que se les rendía.

III.3.2. La *Quya*, el Inca y el calendario ritual.

Considerando la estrecha relación (como se ha dicho, hasta identificación) de la *Quya* con la Luna y dada la importancia ritual de los periodos de pleni y novilunio podemos avanzar la hipótesis de que el ciclo lunar pudo haber servido para organizar ciertas actividades de la "esposa principal" (y, en cierta medida, de las "esposas secundarias") del Inca.

Entre estas actividades señalaremos, a título de hipótesis de trabajo, la posibilidad de que las relaciones sexuales de la Quya y su esposo, el Inca, hayan tenido lugar en determinados momentos del ciclo sinódico lunar.

Los argumentos en apoyo a este hipótesis serían los siguientes: como he expuesto más arriba, la pareja Inca - *Quya* servía de *analogon* de la del Sol y de la Luna. Esta equivalencia ritual se manifiesta en varios

contextos, entre otros en los títulos oficiales del Inca y de la *Quya*, en la identificación con los astros de los difuntos soberanos etc. Entonces, en virtud de la regla de analogía, podemos suponer que las actividades (en varios aspectos) de la *Quya* y del Inca tenían que ser parecidas a las de otras "encarnaciones terrestres" del Sol y de la Luna. Recordemos a propósito que otra pareja de "encarnaciones" de estos astros, la sacerdotisa de la Luna y el sacerdote del Sol residentes en sus templos respectivos en las islas del lago Titicaca, se visitaban "a sus tiempos" para realizar "sus fiestas lascivas" como dice Ramos Gavilán, 1976, I p. Cap. XXVIII: 90.

Otro argumento a favor de la existencia de cierto ciclos que regían los contactos del Inca con sus eposas, es la observación de P.Pizarro acerca del servicio de las "hermanas" de Ataw Wallpa en Cajamarca : " *La horden que estas señoras tenian en seruir a sus hermanos y maridos hera que una dellas seruía una semana con la parte de las yndias ya dichas que le heran dadas, y ésta dormía con él (...) y por esta horden todas las demas hermanas, por su turno y horden, hasta uoluer a la primera.* (P.Pizarro 1986 Cap. 10 : 47)

¿Existió relación alguna entre estas hipotéticas hierogamias de la pareja real con los baños rituales del Inca que, según algunos datos desgraciadamente poco precisos, se realizarían en función del ciclo sinódico lunar, es decir durante los plenilunios y/o novilunios?

Acerca de esto tenemos otro testimonio de los testigos que observaron que Ataw Wallpa, en el momento de su primer encuentro con los españoles, se encontraba en los baños afuera de Cajamarca, realizando un ayuno ritual, rodeado de un importante grupo de mujeres entre las cuales se encontraba la *Coya*[33]. Este ritual tenía lugar precisamente en el periodo de plenilunio, después del cual Ataw Wallpa pasó una noche acompañado de su eposa principal[34].

¿Serían estas supuestas "hierogamias" las que dieron origen a las numerosas representaciones sobre los keros, en las cuales aparecen el Inca y la *Quya*, ésta última llevando flores de qantu, salpicadas por un picaflor?[35]

Otras actividades calendáricas, en las cuales posiblemente intervenía la *Quya* (aunque acerca de eso tenemos sólo indicios indirectos) serían probablemente las relacionadas con el cultivo de la chacra sagrada de Sausero y la elaboración de la primera chicha ofrecida a la figura de *Mama Guaco*, la mítica esposa-hermana de *Manku Qhapaq*. Hay también indicios en las crónicas del papel importante desempeñado por las mujeres en el culto a la *Pachamama* (Gareis, 1987: 81), pero carecemos de datos acerca de la eventual función de la *Quya* en estos rituales.

Hablando de fiestas calendáricas, hay que recordar una ceremonia, de la cual la *Quya* (y las "esposas principales" de los nobles incas) era/n excluida/s, no obstante un marcado aspecto femenino del ritual: se trataba de la parte final de la fiesta de Intip Raymi, llevada al cabo por el Inca en el templo *Chuquimarca* situado en el cerro de *Mantocalla*: "*Hacían esta fiesta solo los yncas y dauan de beber a los que haçían las fiestas las mamaconas, mugeres del Sol y no entrauan sus mugeres propias a do estas estauan sino quedauanse fuera en vn patio.*" (Molina "El Cuzqueño", 1916: 31). La ceremonia duraba varios días, durante los cuales: "*el ynca con todos los señores (...) estaua beuiendo y holgándose y haziendo sus borracheras y taquis; y este taqui llamauan huayllina, (...) y en el adorauan al Haçedor. Sacauan a esta fiesta las dos figuras de muger llamadas palpasillo e yncaoillo con rropas muy rricas (...). Lleuauan delante el sunturpaucar y unas ouejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata, puestas en los lomos vnas camisetas coloradas a manera de gualdrapas. Lleuavanlos en vnas andas, lo qual haçian en memoria de los carneros que diçen salieron del tambo con ellos; los yndios que los lleuauan heran señore s prinçipales (...). Llaman a estas ouejas de oro y plata corinapa, colquinapa.* " (ibid.: 31-32) La presencia de las dos figuras "de muger", que eran probablemente las llamadas "mugeres del sol"[36], de las "mamakunas" y del metal (plata) con el cual fueron elaboradas dos de las cuatro figuras "*de ouejas*" tienen una evidente connotación femenina. Por eso no se revelan muy claras las razones de la estricta exclusión de las "mugeres propias" de los participantes (y la del Inca). Sólo se puede especular a partir de un dato de la *"Relación de las guacas..."*, relativo al lugar de la ceremonia: "*Chuquimarca, era un templo del sol en el cerro de Mantocalla; en el cual decían que bajaua a dormir el sol muchas veces..*" (Rowe, 1979: 32, An- 3:4). Entonces: ¿existía una prohibición de la presencia en este lugar de otras mujeres aparte de las del Sol? Quizás la prohibición mencionada estaba relacionada con el hecho de que éste fue el templo llamado "*Chuquimarca, (...) en el qual decían que bajaua a dormir el sol muchas veces*".

III.3.2.3. Otras funciones religiosas

La mujeres desempeñaban también a veces las funciones de portavoces de las divinidades. El caso mejor conocido de tal función, por haber sido documentado directamente por los españoles, era la mencionada *Asarpay*, "hermana" del Inca, que desempeñaba el papel de sacerdotisa del importante oráculo de *Aporimac*[37] en los tiempos de la insurrección de *Manku Inka*.

Otro cargo de esta clase, relacionado con un evidente poder político (al menos en el contexto de un episodio determinado) era el de la sacerdotisa-portavoz (?) de la figura de *Mama Ocllo*, venerada en el templo de *Mullucancha* en Tomebamba (Murúa, I p., Cap. 34: 92-93)[38]

Un papel similar de "portavoz" era también desempeñado por la pareja que estaba encargada de "transmitir" las palabras de las momias de los Incas difuntos, la mujer en esta pareja (posiblemente considerada como la "esposa" del difunto) podría encabezar, como se supone, la rama femenina de los descendientes del fundador de la panaca[39].

III.3.3. Las situaciones extraordinarias

Existen pocos, pero interesantes datos en los que en situaciones de crisis, la *Quya* pudiera tomar iniciativas independientes de las de su marido. Es lo que resalta de la información de Murúa, acerca de la medida tomadas por la *Coya Mama Ana Huarque* frente a la erupción del volcán de Arequipa: " *sino fuera por por el ánimo desta Coya Mama Ana Huarque, se huuiera asolado la mayor parte de la gente de todas la prouinçias çercanas a Ariquipa, la qual mandó lo primero hazer grandíssimos sacrificios a sus ydolos en el templo que ellos llaman Tipci Huaci, que quiere decir cassa del Vniuerso, y en otros muchos que hauía en el Cuzco hasta que sauido por Ynga Yupanqui, su marido, vino con summa priessa dentro de pocos días y se partió a Arequipa con muchos Pontífices, adeuinos y hechiceros...*" (Murúa, I p., Cap. 23: 56). Notemos que en este caso la *Quya* no sólo tomó la iniciativa sino tambiénreemplazó efectivamente a su marido ausente en la dirección del culto.

Desgraciadamente no tenemos mucho más datos de esta clase, que permitiesen precisar el carácter de las competencias respectivas, en materia de religión y culto de la *Quya* y del Inca. Sin embargo, las evidencias presentadas muestran una significativa autonomía de la *Quya* en este campo.

III.4. Las mujeres en la política y en la guerra

En los párrafos anteriores se han referido algunas clases de derechos, transmitidos por vía matrilineal, más algunas funciones religiosas, desempeñadas por la *Quya* y otras mujeres nobles. Sin embargo, aunque los cargos religiosos mencionados obviamente tuvieron su importancia, por el momento no se ha precisado en qué áreas y en qué contextos las "mujeres nobles" podían desempeñar un papel activo en la toma de decisiones importantes para los asuntos del Estado.

Irene Silverblatt, que ha dedicado a este problema un conocido estudio, sostiene la tesis de una disminución general del poder de las mujeres con el inicio de la expansión imperial del Estado Inca y el fortalecimiento de lo que ella llama "jerarquía de la conquista" orientada más sobre el vector masculino (Silverblatt, 1987: 67 y ss). Sin embargo, la autora subraya que la *Quya* disponía de un importante instrumento "político" en forma del control de los matrimonios de su/s hija/s y probablemente también de las mujeres de su corte (Silverblatt, 1987: 61).

Además, basándose principalmente en Murúa (Murúa, 1946: 97, 99) Silverblatt menciona la posibilidad de que en el período de permanencia del Inca en la guerra hubiera sido la *Quya* quien lo reemplezara en el ejercicio del poder; también en el caso de un problema en el consejo del Inca, el arbitraje recaería sobre la *Quya.* (Murúa 1946: 352). La autora subraya que estas prerrogativas eran especialmente asociadas a las Coyas *Mama Ocllo*, *Mama Huaco* y *Mama Anahuarque* (Silverblatt, 1987: 59, en base a Cobo 1956, II p., Lib. XII, Cap. V: 67; Cap. XV: 87).

Szemiñski por su parte sostiene que la división de prerrogativas político-religiosas entre el Inca y la *Quya* za había sido establecida mucho antes de los Incas, lo más probablemente en *Tiwanaku* y los cuzqueños no hicieron nada más que copiar un esquema preexistente de división del poder[40].

Ordenando un poco las interesantes observaciones de Silverblatt (y tomando en cuenta las conclusiones de Szemiñski), podemos postular un papel importante de la Coya (y otras mujeres nobles) en dos áreas "sociopoliticas" de significativa importancia para el Estado Inca, a saber:

III.4.1 El control de las relaciones de parentesco y de las alianzas matrimoniales entre las familias aristocráticas cuzqueñas [41]

Primero, como ya se ha mencionado en varias partes del presente estudio, las mujeres aparecen como protagonistas en la presentación de las candidaturas sus hijos en el momento de la elección de un nuevo Sapan Inka. Pero su papel no se limitaba a la simple presentación del candidato sino que comprendía también la movilización de la familia materna (los "tíos") en su apoyo. Hay indicios de que la ***presencia física*** de la madre del candidato era indispensable para lograr este tipo de ayuda de parte de la familia, lo que era aparentemente mucho más difícil (o hasta imposible) de conseguir en caso de estar la madre muerta. Este asunto no está, desgraciadamente, bien documentado, pero vale la pena hacer hincapié sobre dos datos significativos:

- Cuando los partidarios de Wayna Qhapag lograron vencer a *Capac Guare* en la competencia por la *mascapaycha*, condenaron a muerte *Chiqui Ocllo*, la madre de *Capac Guare,* y *Curi Ocllo*, su "parienta", mientras que sólo desterraron al mismo *Capac Guare* a Chincheros[42]. En teoría hubiera sido mucho más lógico eliminar al hijo y no a la madre. De esto resulta claramente que la importancia "política" de la viuda tuvo otras bases, mucho más profundas, que el simple hecho de ser madre de un potencial rival y que, sin el apoyo de las dos mujeres, *Capac Guare* no representaba ya un peligro significativo para la posición del nuevo Inca.
- Segundo, el interesante argumento evocado por Wayna Qhapag para justificar su decisión de llevar consigo a Quito al joven Ataw Wallpa: "*Entre los que lleuó consigo fué Atao Hualpa, su hijo, porque no tenía madre, que ya era muerta...*" (Murúa, I p., Cap. 31:80). Recordemos que, según Betanzos, Ataw Wallpa tenía por ese entonces ya unos trece años y se estaba preparando para tomar el mando de un ejército (Betanzos, I p., Cap.XLVIII: 199); por lo tanto el hecho de evocar, como argumento, la muerte de su madre tenía otras bases más allá que la falta de tierno cuidado materno para el niño. Notemos que, en cambio, *Rahua Ocllo*, la madre de Waskar Inka, vivió por mucho más tiempo y jugó un importante papel en las luchas por el poder después de la muerte de Wayna Qhapag[43]. Es posible que haya sido esta situación familiar (junto con la afrenta que le hizo su padre) la que tuvo en mente Ataw Wallpa, para argumentar su decisión de permanecer en Quito en vez de regresar a Cuzco con el cortejo funerario de Wayna Qhapag: "*Por lo tanto yo determino quedarme aquí y morir donde murió mi padre, y no vivir entre los* (en Cuzco - MSZ) *que se holgarán de verme* ***solo, pobre*** *y desfavorecido*" (Sarmiento de Gamboa, Cap. 63, 1906: 112, 1965: 265 - énfasis de MSZ). Al evocar su situación de estar "solo", Ataw Wallpa no podía referirse a la muerte de su padre, Wayna Qhapaq, puesto que en esto no hubo diferencia entre él y otros medio-hermanos suyos (incluyendo a Waskar), ya que todos se encontraban en posición de "huérfanos de padre". La diferencia consistía en que Ataw Wallpa tampoco tenía madre lo que, aparentemente, limitaba de cierta manera su posibilidad de conseguir el apoyo de parte de su panaca materna. Es posible que a eso hizo alusión, evocando también su "pobreza" (ibid.).

Al aceptar la tesis de que la *madre viva* constituya el principal lazo con la panaca, se podría explicar la decisión tomada por Waskar de mandar contra Ataw Wallpa tropas encabezadas por los parientes mater-

nos de este último (Betanzos 1987, II p., Cap. III: 211). A primera vista esta decisión fue totalmente ilógica, pero se vuelve más razonable si tomamos en cuenta el hecho de que la madre de Ataw Wallpa estaba ya desde mucho tiempo atras muerta. Considerando la situación, a la luz del anteriormente referido caso de *Chiqui Ocllo* y su hijo *Capac Guare*, no había ya la potencial promovedora de un apoyo para Ataw Wallpa, Waskar pudo entonces sentirse tentado de realizar "una prueba de lealdad" de los integrantes del *Hatun ayllu* (panaca materna de Ataw Wallpa) dándoles como alternativa: o le iban a traer la cabeza de Ataw Wallpa o serían desterrados (ibid.). Si Waskar se equivocó gravemente en sus cálculos, es porque Ataw Wallpa se aprovechó de otra clase de argumentos para convencer a sus familiares de cambiar de bando[44].

En cuanto al problema del posible control de parte de las mujeres nobles de las alianzas matrimoniales, recordemos, que como se ha dicho, la *Coya* tenía aparentemente una voz importante (si no decisiva) respecto al matrimonio de su hija. Es difícil de establecer cuántas mujeres nobles más gozaban de este privilegio, es decir, hasta que rango de la jerarquía social cuzqueña llegaba este derecho. Recordemos el ejemplo citado por Pedro Pizarro, donde ambos portavoces de una momia (un hombre y una mujer) declararon de voz unánime su acuerdo de ofrecer a un "capitán" una de las mujeres dedicadas al culto de la momia. Si este tipo de organización (con dos "portavoces" de la momia del fundador) era parecido en caso de otras familias nobles, esto indica que por lo menos al nivel de cada panaca las mujeres tenían a una representante, cuya voz contaba en la toma de esta clase de decisiones[45]. Al aceptar la tesis de que el rango de un individuo dependía en gran parte del origen étnico y de la posición jerárquica de su madre, un control (aún limitado) sobre las alianzas matrimoniales significaba también un poder político.

Acerca del funcionamiento práctico de este sistema tenemos muy escasa información, que se reduce principalmente a los dos casos citados anteriormente. Pero existen también algunos indicios indirectos, que corroboran la posición significativa (por no decir privilegiada) de las mujeres nobles de Cuzco en el control de las relaciones de parentesco y jerarquías asociadas. Un episodio altamente significativo para el asunto debatido es la famosa disputa que tuvo lugar en enero de 1572 durante la presentación a los miembros de las panacas cuzqueñas de los "paños pintados" con el "árbol genealógico" de los Incas, elaborado por orden de Francisco de Toledo. Según el testimonio del clérigo Juan de Vera, en los paños se había representado a Paulo Inca, padre de don Carlos, en un lugar más prominente que el de *Tito Cusi Yupanqui*, el Inca de Vilcabamba "*Viendo esto, doña María Cusi Guarcai, mujer del Inca que murió [Sayre*

Tupac] (...) hermana legítima de Tito Cusi Yupanqui (...) y viendo que una hija de Paulo Inca, llamada doña Juana, estaba pintada encima de la dicha doña María, se enojó y dijo allí: "como se sufre que el padre de don Carlos y él estén [en] más preminente lugar, y su hermana siendo bastarda, que mi padre [Manco] mi hermano Tito Cusi y yo, siendo legítimos y ainsi se fué con otros yngas sus deudos a quejarse al Irrey sobre eqo, el cual respondió: no ves tú doña María, que don Carlos y su padre sirvieron al Rey, y tu padre y hermano han sido tiranos y siempre han estado metidos en la montaña, lo cual ella respondió: pués tú dices que mi padre y hermanos han sido traidores no siéndolo; si han estado retirados, ha sido porque no les han dado de comer, siendo señores de este reyno, pues tú lo veras". El clérigo Vera sugiere que en efecto de este incidente los "deudos" de *doña María* despacharon mensajeros a Vilcabamba, provocando con ello el subsiguiente inicio de las hostilidades entre los incas de Vilcabamba y los españoles[46]. Notemos que no obstante la presencia de varios hombres, representantes de las panacas cuzqueñas, la principal protagonista de la disputa fue *doña María Cusi Guarcai*, viuda de *Sayri Tupac*. Llama la atención la importancia atribuida a *doña Maria* en el problema de la posición jerárquica, no sólo la suya frente a *doña Juana* hija de *Paulo Inca*, sino también la de su hermano y padre. En el enfrentamiento personal con el Virrey Toledo, no obstante la presencia de los "deudos", fue también doña María la que desempeño el papel de portavoz de su familia, usando para este fin un lenguaje muy duro y lanzando amenazas[47].

Otro caso, menos dramático que el anteriormente citado pero también relevante para el tema debatido es la consulta hecha por la viuda de *Paullu Inka*, doña Catalina acerca del nombre de su nieto, don Melchior: " *entro diego descobar y dixo a la dha doña Catalina señora doña Catalina todos los españoles tratan y son de parescer que vro nyeto se llame don Melchior Viracocha ynga y la dha doña Catalina dixo no le pongan ese nombre que Viracocha ynga es nombre de los yngas de Orincuzco que es de differente parcialidad de donde de era my marido..*"[48]. Dejando por el momento de lado el problema de la verdadera pertenencia familiar de don Melchior[49], observamos una vez más la posición particular de la mujer, como celosa guardiana de la tradición acerca del parentesco y relaciones e interdependencias con otras familias cuzqueñas.

Puede ser que estos casos sean efecto de pura coincidencia, pero a la luz de otras contingencias descritas anteriormente hay que considerar la posibilidad de un papel muy importante de las mujeres nobles cuzqueñas en el manejo de las estructuras de rango y parentesco en el Cuzco imperial.

III.4. 2. El papel de mediadoras

La posición de mediadoras es en cierta manera innata a las mujeres en una sociedad como la inca, donde buena parte de los compromisos y arreglos políticos se realizan y reconfirman mediante alianzas matrimoniales. Pero lo que me interesa de tratar no es el aspecto puramente técnico de las reglas de "intercambio" de mujeres, expresión de connotación un tanto despectiva, que sitúa las mujeres en un situación pasiva, al igual de, *toutes proportions gardées*, cualquier otro "don" intercambiado entre las partes de un trato (familias, grupos étnicos etc).

Quisiera dedicar este párrafo a estos contextos, en los que las mujeres, por su posición particular en la sociedad, asumen por iniciativa propia o en representación de algunos grupos de interés, el papel de mediadoras en la resolución de situaciones conflictivas, tanto dentro de la sociedad noble cuzqueña, como en las relaciones entre los Incas y las étnias súbditas. Este tema y varios otros presentados en este volúmen han sido analizados por otros autores, como R.T. Zuidema e Irene Silverblatt. Consideremos brevemente las arriba mencionadas sugerencias de esta última autora acerca del posible arbitraje de la *Coya* en el "consejo del Estado". La tesis es interesante, pero hasta cuando la existencia misma de este tipo de "consejo" sea (como es) objeto de agudas disputas entre los especialistas, no creo que se pueda profundizar mucho el tema. En cambio tenemos algunos datos acerca de la actuación de la *Coya* y otras mujeres en determinado contextos y eso permite, al menos en grandes líneas, delimitar las eventuales "áreas de competencia" en las que las mujeres pudieron tener un papel importante.

En los párrafos anteriores ya se ha señalado el papel mediador desempeñado por la madre del Inca (o del candidato a este cargo) en las relaciones de este último con su panaca materna. Un caso particularmente interesante de esta clase de relaciones, entre *Rahua Ocllo* y su hijo Waskar Inka, se discute en detalles en el Cap. VII.

Una papel similar era el de la *Quya*, como mediadora entre los intereses de su propia panaca y los de su marido el Inca y garante del cumplimiento del trato establecido. Aparentemente en este campo ocurrían importantes divergencias de intereses, que se han señalado anteriormente, y el papel de la *Quya* era por consiguiente bien importante. Sin embargo, las posibilidades de mediación tienen sus límites, y en ciertas situaciones el mediador tiene que declararse de una u otra de las partes. Para el problema debatido de las relaciones de poder dentro de sociedad inca resulta muy interesante el caso del conflicto entre *Manco Inca* y su esposa principal *Cora Ocllo*. El Inca ordenó matar a dos hermanos carna-

les de la *Quya* (es decir, integrantes de la panaca de la misma) acusados de traición. La *Quya*, sintiéndose ofendida, se negó a acompañar al Inca a Vilcabamba y se quedó en Yucay[50]. Notemos que ante esta negativa, el Inca no pudo recurrir a la fuerza y llevar a la *Quya* contra su voluntad. Este episodio constituye otro argumento tanto a favor de la alta autonomía de decisiones de la que gozaba la *Quya* como de la importancia de los intereses de las diferentes familias nobles en las decisiones tomadas por los miembros de la suprema élite de poder en el Tawantinsuyu.

Respecto a este último punto, es decir el de las relaciones entre el Inca y los representantes de las diversas "parcialidades" de la nobleza cuzqueña, uno de los eventos de mayor relevancia es el famosos "motín de los orejones" en contra de las decisiones de Wayna Qhapag, durante la campaña en Quito. Recordemos, que las tropas de los orejones encabezadas por el capitán *Mihi Huayca Mata* decidieron regresar al Cuzco, a causa de las vejaciones recibidas de parte de Wayna Qhapag. Para "legalizar" el abandono del Inca, *Mihi Huayca Mata* planeó llevar consigo la estatua denominada "del sol"[51], porque, como argumentaba, "*en su defensa venimos del Cuzco*" (Murúa, I p., Cap. 34: 91): " *y ansí el Mihi començo a caminar por la Pampa* ***con la figura del sol*** *hacia do estaba la gente del exército de los orejones. Viendo esto Huaina Capac, y que los orejones tenían razón de amotinarse, pues forçados de hambre lo hacían, y que si quería por fuerça ympedilles el viage sería negocio dificultoso, y según su resolución suçederían muertes y escándalos, acordó, como prudente, lleuallos por medios suaves, y* ***mandó que la ymagen de su madre saliesse al camino a estoruárselo y*** *juntamente todas las huacas que allí en Tomebamba hauía, y ansí salieron en hombros de los yndios más principales del consejo Huaina Capac, y* ***vna yndia cañar muy principal yba diçiendo a Mihi: dónde vais, hijo, desa manera, esperad sólo el día de oy*** *y lleuaréis ojotas para el camino, y de los vestidos que yo tengo texidos y yries poco a poco. Oyendo estas razones Mihi y los demás capitanes, condescendiendo a sus ruegos se boluió con la figura del sol a Mullucancha y allí,* ***en nombre de la figura de Mama Ocllo,*** *con grandes ymportunaciones, le empeçaron a rogar no fuese, no obstante que la demás gente que estaba fuera de los orejones aparejados para caminar le daban priesa priessa que saliere y empeçase su camino, pero allí le entretubieron hasta que fué cassi medio día. Entonces entró Huayna Capac en Mullucancha, donde estaba Mihi, que aún no había salido de allí y le abló con palabras de amor (...)*" (ibid: 92-93 - énfasis de MSZ). Gracias a la mediación de la figura de su madre *Mama Ocllo*, Wayna Qhapag logró desarmar el motín y convencer a los orejones de quedarse a su lado. Este fragmento es muy interesante e importante por varias razones[52], señalemos entre

otros el papel particular de la "*yndia cañar muy principal*" que apartentemente actuó como portavoz de la figura de *Mama Ocllo*. Dicho sea de paso se revela un poco sorprendente que la figura de la madre de Wayna Qhapag fuese representada por una mujer noble pero evidentemente no-inca[53]. Para el tema analizado en este momento se revela muy claro el papel de mediadora asumido por la figura (y sus sacerdotisa) en una situación de grave crisis de poder, en la cual en Inca no podía en absoluto permitirse el usar la fuerza pero tampoco perder prestigio, puesto que esto significaría un evidente riesgo para la solidez de su posición tanto frente a los "orejones" como a los aliados. Notemos un importante elemento del contexto en el cual actuó la "Coya difunta" (por intermedio de su "portavoz"): la crisis ocurrió porque el Inca no había cumplido (o, más precisamente: *deliberamente no quiso cumplir)* con las reglas de reciprocidad que le vinculaban con los orejones[54]. Estos últimos, considerando el trato quebrado por parte del Inca, se sintieron libres de la obligación de tomar parte en la campaña. La figura de *Mama Ocllo* actuó entonces para restablecer los lazos de reciprocidad, en una situación donde el Inca no podía de immediato dar el primer paso[55].

Tomando en cuenta este particular contexto, me voy a arriesgar a proponer una interpretación alternativa del profusamente utilizado y analizado episodio de Tupaq Inka Yupanki, de la misma *Coya Mama Ocllo* (pero todavía viva) y de la "*cacica de Guarco*": " *Llegado el visitador al Guarco,* ***la señora dél, que era viuda****, se puso a impedir la visita y empadronase sus vasallos, diciendo que no había de consentir que el Inca señorease su estado. Dió cuenta el visitador al Inca de lo que pasaba, preguntándole lo que había de hacer en aquel caso.* ***El Inca, recibida esta nueva, se rió y dijo que las mujeres le seguían. Preguntóle la Coya que qué mujeres; y él le respondió:" Tú y esta viuda,*** *que si no fuera por ti, yo le hiciera que no tuviera tantos bríos.". La Coya entonces pidió al Inca que le diese licencia, que ella se profería de sujetarle aquella mujer sin que le costase un soldado; respóndiole el Inca, que en hora buena, que hiciese lo que quisiese. Tomó a su cargo la Coya este negocio y despachó al visitador (...) y mandándole que dijesen a aquella cacica, cómo él tenía aviso del Inca y de la Coya que querían reservar toda aquella provincia para ella, y que en albricias le pidiese le mandase hacer una fiesta solemne en la mar.*

La viuda, creyendo ser verdad la nueva que le dió el visitador, concedió y mandó para cierto día que le señaló el mismo visitador, que todos los del pueblo saliesen a la mar en sus balsas a festejarle; lo cual todo se efectuó; y estando los indios en la mar (...) entraron en el pueblo dos capitanes del Inca y se apoderaron dél; lo cual visto desde la mar por la cacica y sus vasallos, no tuvieron otro remedio que rendirse. Prendieron los capi-

tanes a la ***cacica y lleváronsela a presentar a la Coya"*** (Cobo, II p. Lib. XII, Cap. XV:87-88 - énfasis de MSZ)

R.T. Zuidema situa este episodio en el contexto de las relaciones entre el Inca y sus esposas (la principal y las secundarias) y como estas relaciones se proyectaban simbólicamente sobre los cuatro "suyus", estableciendo una jerarquía de rangos de importancia de las diferentes partes del Imperio, etc. Pero esta interpretación, aunque interesante, no aclara algunos elementos significativos, bien presentes en el texto de Cobo, a saber:

- ¿por qué el cronista subraya repetidamente no sólo que la persona que encabezaba el "señorío de Guarco" fue una mujer, sino también que se trataba de una viuda?
- ¿qué significó la comparación establecida por el Inca entre su mujer, la Coya y la "viuda": *"El Inca, recibida esta nueva, se rió y dijo que las mujeres le seguían. Pregúntole la Coya que qué mujeres; y el respondió: "Tú y esta viuda que si no fuera por ti, yo le hiciera que no tuviera tantos bríos."* (Cobo, loc. cit)?
- ¿por qué, al ser solucionado el conflicto, se lleva a la cacica ante la *Quya* y no ante el Inca?

Antes de pasar a la explicación de estos elementos (y del sentido de todo el episodio), recordemos que, según la misma fuente, el señorío de *Guarco* se contaba como uno de los más difíciles en sujetar, pero esto se lo había logrado ya en tiempos del Inca anterior, Pachakuti Inka Yupanki (ibid. Cap. XIII: 81). Hay que hacer hincapié sobre el hecho de que todo el contexto del conflicto entre Tupaq Inka Yupanki y la *cacica de Guarco* no fue el de la conquista de un nuevo territorio sino el de la renegociación de las condiciones bajo las cuales un determinado señorío estaba ligado al Imperio. Esto se muestra claramente en varios pasajes del texto citado, así notemos por ejemplo que el funcionario imperial rechazado por la cacica no fue un capitán a mando de tropas sino un visitador que vino a "*empadronar*" la gente.

Para proseguir con la explicación del "caso de la *cacica de Guarco*" nos falta tan sólo un elemento más: recordemos como Wayna Qhapag solucionó un caso muy similar (al que me he referido en un párrafo anterior), el del señorío de *Huaylla*, que, al igual que el de *Guarco*, causaba ciertos problemas de sumisión. Según W. Espinoza Soriano, quien estudió este interesante caso, Wayna Qhapag tomó como esposas secundarias a dos hijas de los curacas de las dos mitades del señorío *Huaylla* y "*sólo así logró suavizar el descontento de la nobleza del Reino de Huaylla frente a los cusqueños, a quienes veían como a invasores...*" (Espinoza Soriano, 1976: 249). Pero no hay que olvidar un aspecto bien práctico de es-

te arreglo: que al haber parido un hijo del Inca (uno de estos fue el conocido *Paullo Inquil Topa*, futuro aliado de los españoles), cada una de estas esposas secundarias recibió para si sola un feudo de seis mil tributarios, separado de la hacienda "del Estado", y por consiguiente, libre de obligaciones tributarias frente a la administración estatal (ibid.: 250). La importancia de estos feudos parece sorprendente, especialmente si tomamos en cuenta que se trataban sólo de esposas secundarias[56].

Retomamos de nuevo el caso de la "*cacica de Guarco*". Primero constatamos que el conflicto empezó en el momento de la aparición en *Guarco* del visitador imperial, quien vino a "*empadronar la gente*", es decir definir la clase de obligaciones del señorío frente al Estado. La *cacica* se le opone diciendo "*que no había de consentir que el Inca señorease su estado*" (Cobo, loc. cit.). Pero, como dijimos, la misma fuente afirma que el señorío había sido ya incorporado al Estado bajo el Inca anterior, si no fuera así la actuación del visitador hubiera estado privada de fundamento legal alguno. Se trata entonces evidentemente de un asunto de renegociación de las condiciones y aquí encontramos el posible sentido de las repetidas alusiones a la situación familiar de la *cacica* (viuda).

Al ser la cacica viuda, es de suponer que el arreglo previo con el Inca[57] hubiera sido establecido por el marido difunto. Entonces dicho acuerdo forzosamente había expirado, especialmente si tomamos en cuenta que la fuente no hace mención alguna a los eventuales hijos de la *cacica*. Dada esta situación: ¿qué clase de arreglo podría ambicionar la *cacica*? Una solución bastante lógica: volverse esposa secundaria del Inca. Esto explicaría la equivalencia (de otra manera incomprensible) establecida por el Inca entre la *Quya* y la *cacica*: "*El Inca se rió y dijo que las mujeres le seguían. Preguntóle la Coya que qué mujeres; y él le respondió: Tú y la viuda...*" (Cobo, loc. cit. Cap.XV: 87). Recordemos que a la luz de la práctica descrita en el caso de las esposas secundarias de Wayna Qhapag, la *cacica*, al haber sido aceptada su oferta y en caso de tener un hijo con el Inca, podría tratar de conseguir su señorío de *Guarco* como feudo propio, libre de obligaciones frente al Estado.

Por tal u otro motivo el Inca no quiso comprometerse de esta manera y la situación quedó empatada. En este momento entró en acción la *Quya*, proponiendo al Inca solucionar el problema y "*sujetarle la cacica*". El subsiguiente episodio con el mensaje dirigido a la *cacica* era evidentemente el reflejo de una contrapropuesta (ficticia o no), la fuente dice bien claro que el visitador - mensajero informó a la *cacica* que "*él tenía aviso del Inca y de la Coya que querían reservar toda aquella provincia para ella*" (Cobo loc. cit.). Nótese que no se usó ninguna expresión tipo "no subyugar" o "dejar en paz" sino "*reservar para ella (la cacica)*" lo que por

sobreentendido supone el derecho de Inca (y de la Coya) de atribuir tal o cual estatus a la “provincia” en cuestión. Podemos suponer, que la solución encontrada (no necesariamente la que fue comunicada a la *cacica*) consistió en el establecimiento de una relación de dependencia de la *cacica* con la *Quya* y no con el Inca. Esto explicaría porqué la *cacica* fue finalmente llevada y presentada a la *Quya* y no al Inca[58]

Resumiendo: Zuidema tiene razón al situar este episodio en el contexto de las visitas del Imperio y de los “pactos” establecidos con los señores provinciales. Pero parece que el caso de la “*cacica de Guarco*” puede explicarse a la luz del funcionamiento de relaciones de dependencia mucho más prácticas y a la vez más simples que las construcciones clasificatorias postuladas por R.T. Zuidema en su análisis del mismo tema.

La aceptación de la explicación que acabo de presentar del “caso de la *cacica de Guarco*” nos llevaría a considerar la posibilidad de la existencia, en el Tawantinsuyu de sectores y/o grupos de “situación legal específica”, dependientes no del Inca sino de su “esposa principal”, la *Quya*. Es verdad que puesta aparte una poco fiable información del Inca Garcilaso de la Vega y el poco investigado asunto de la “situación legal” de la figura de *Mama Ocllo* en Tomebamba, carecemos de información acerca de la existencia de tal “dominio de la *Quya*”. Pero a mi modo de ver la existencia de tal sistema paralelo de dependencia encabezado por la Coya (probablemente en areas bien limitadas) es bastante probable, especialmente si tomamos en cuenta el bien documentado hecho, citado anteriormente, de que las mujeres secundarias (no-incas) de Wayna Qhapag, es decir personas de un rango muy inferior al de una *Coya*, pudieron disfrutar de feudos propios de hasta seis mil tributarios.

La “mediación” por parte de la *Coya* serviría en tal caso para establecer lazos con el Estado en situaciones, en las que por una u otral razón, los instrumentos sociotécnicos a disposición del Inka se revelarían inaplicables.

En el episodio analizado se menciona un elemento secundario pero muy interesante: en cierto momento aparecen mencionados “*dos capitanes del Inca*” que evidentemente cumplen las órdenes de la *Coya* (Cobo, loc. cit.)[59].

NOTAS

1 Veáse el Cap. III. En su interesante estudio M. Mróz recalca las conotaciones positivas que llevan consigo los términos referentes a la procreación (Mroz, 1986: pass.).

2 *Pachacuti Yamqui Salcamayhua* pretende incluso que el nuevo Inca recibía algunas de las insignias de poder, como el *ttopa yauri*, el *suntur paucar*, etc. sólo después de la ceremonia de boda (Pachacuti Yamqui, 1993, fol. 31v: 244)

3 Esta es la opinión de W. Espinosa Soriano (Espinosa Soriano, 1976: 261). De toda manera esta costumbre no parece ser anterior al matrimonio de Tupaq Inka Yupanki con su hermana, regla instituida por Pachakuti Inka Yupanki (Millones, 1987: 140; Rostworowski, 1988: 145). Quiero aclarar que al hablar de la "hermana de padre y madre" me estoy refieriendo al parentesco biológico que no es la misma cosa que el parentesco clasificatorio. Esta aclaración me pareció necesaria a la luz de la siguiente crítica del fragmento citado, hecha por J. Szemiñski: "*La discusión es falsa. Dentro de toda la ideología visible del Inqa y Quya, debe ser obvio que siempre se casaba con una mujer clasificada como su hermana carnal*" (Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre1995). A mi modo de ver hay que tomar en cuenta la diferencia básica en cuanto a las consecuencias sociales y políticas de las situaciones alternativas: la primera, cuando una mujer no emparentada con el Inca al casarse con este último asume el rango de "hermana carnal" de su esposo (por razones de jerarquía social) y la segunda, cuando la hermana *biológica* del Inca se convierte en esposa de su hermano.

4 J. Szemiñski tuvo la amabilidad de realizar, a mi pedido, un análisis lingüístico de varios términos quechuas, relevantes para el tema del presente estudio. Los resultados me han sido facilitados por el autor en forma de manuscritos.

5 J. Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre de 1995.

6 Véase entre otros Rostworowski 1983, Zuidema 1989. Szemiñski en su voluminoso estudio ha demostrado que hubo varios personajes llamados "Manqu Qhapaq" (*Manco Capac*) y que éste fue un título y no un nombre propio, utilizado desde los tiempos del supuesto Estado de *Tiwanaku* (Szemiñski, 1994: 397 y ss). Estos *Manqhu Qhapaq* diferen entre sí entre otros en cuanto al lugar al cual están asociados y la esposa correspondiente. Entonces, las diversas versiones del llamado "Mito de origen de los Incas" aglutinan en realidad relatos referentes a diferentes contextos y lugares de aparición de un "*Manqu Qhapaq*" con su pareja respectiva. Véase la nota 8.

7 Veáse al respecto la interpretación de este episodio en el capítulo V.

8 Molina "El Cuzqueño" dice que fue *Mama Guaco* la que sembró el primer maíz (Molina "El Cuzqueño, 1916: 86). Pero se observa tambien cierta confusion entre *Mama Ocllo* y *Mama Huaco*, el Inca Garcilaso habla incluso de la *Coya* llamada *Mama Ocllo Huaco* (Gracilaso, I p., Lib. I, Cap. XXI: 34). Szemiñski propone la siguiente explicación: "*La diferencia es producto de cierta confusión entre Mama Waqu y Mama Uqllu. Como esposa de Manqu Qhapaq hijo del Sol y de la Luna aparecido en el Titi Qaqa, es Mama Uqllu responsable del primer maiz, necesario en el culto. Como Compañera de Ayar Manqu, una de las cuatro fundadoras del Quzqu, lo es Mama Waqu.*" (Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre de 1995)

9 Millones 1987: 123. Véase la detallada discusión de este problema en el capítulo VII.

10 Lo repite Ramos Gavilán:" *tenían estos bárbaros Incas, una depravada y diabólica costumbre y era que aunque tenían muchas mujeres, se casaban con su hermana si ellos querían, como no fuese de madre, esto acostumbraban más los herederos del Reino.*" (Ramos Gavilán, I p. Cap. XXIII: 73). Veáse la nota 8.

11 Millones, al referirse a este caso observa acertadamente que el rechazo de la propuesta del Inca testimonio de la importancia de la panaca, pero este autor no explica el porqué de esta negativa (Millones, 1987: 123)

12 Hay una significatica diferencia entre el caso de Wayna Qhapaq y el de Waskar Inka. Observemos que si Wayna Qhapaq pidió permiso de casarse con la "hermana carnal" a la momia de su padre, es decir Tupaq Inka Yupanki, Waskar Inka dirigiéndose a la misma momia lo pide a su *abuelo.* ¿Y por qué no a la momia de su *padre,* Wayna Qhapaq? La posible causa de esta diferencia en la clasificación se discute en el capítulo II.

13 Dicho sea de paso, este es un de los casos para los cuales no se ve una explicación fidedigna en los modelos de jerarquía social elaborados por R.T. Zuidema. ¿Cómo explicar que una panaca se negase de dar al Inca una mujer como "esposa principal"? O, dicho sea de otra forma: ¿en qué podía consistir el peligro para la panaca, que motivó su decisión negativa?

14 "*entraron en cabildo los principales junto de los orejones delas dos parcialidades de Anancuzco y Vrincuzco y acordaron que el sol, su padre, diesse el triumpho a Huascar Ynga y que entrase triumphando con lo que restaba delos despoxos, riquezas y prossioneros y con la estatua y cuerpo de su Padre (...). Ay opiniones que dizen* ***que Huascar Ynga de codicia lo pidió al sol*** *y él se lo otorgó ...*" (Murúa, I p., Cap. 41: 117 - énfasis de MSZ).

15 En teoría el nuevo Inca podía también tener una herencia "privada" legada por su padre, ya que el Inca era aparentemente libre de disponer de sus propiedades privadas, entre otros mediante el ritual de "juego de ayllu" (veáse el cap. VI). El documento citado por Guillén G. dice claramente que las tierras llamadas "ayllusca", es decir ganadas en el juego " *e que esto no entraua en el número de vassallaje de lo que los yngas tenían y dexauan a los hijos e nietos que querían ...*" (Guillén G. ,1984: 43-44). Pero no olvidemos que, como lo he debatido en el Cap. II y VI, los integrantes de la panaca fundada por el Inca ejercían cierto control sobre la distrubución de estos bienes. Tampoco es de olvidar que un Inca tenía muchos hijos, mucho más que una Coya.

16 Dejo de lado el caso de la herencia de doña Beatriz Coya, hija de *Sayri Tupaq,* puesto que no se revela claro qué papel jugaba en este caso el componente "legal" andino y en qué medida era éste el resultado de la aplicación de los derechos españoles relativos a la herencia.

17 Guamán Poma, fol. 120 - 142, 1980: 100 - 121. Estos datos acerca de los diversos beneficiarios de la herencia de las Coyas merecerían un estudio aparte.

18 J. Szemiñski, comunicación personal, agosto de 1995.

19 R.T. Zuidema en su conocido texto sobre "Lugares sagrados e irrigación ...", interpreta el episodio de *Mama Micay*, *Titu Cusi Gualpa* y *Tocay Capac* en el contexto de la organización del sistema de los ceques y del sistema de riego de las tierras en la región de Cuzco (Zuidema, 1989: 476 y ss). La interpretación de este autor no me parece contradictoria a la que propuse yo, porque en nuestros respectiva propuestas aplicamos diferentes metodologías de investigación y analizamos distintos compo-

nentes del mismo texto. Para el problema discutido no se revela en este momento importante si el relato citado corresponde o no a eventos "históricos" en el sentido exacto de la palabra. Lo que sí es importante es que el texto mencione un sistema de herencia y que este sistema cuadre bien con el contexto que estoy investigando. Agradezco Jan Szemiñski por sus valiosos comentarios acerca de este punto.

20 Compárese la discusión de este asunto en el Cap. VII.

21 Los fines y los autores de tal "versión propangandista" no son muy evidentes, podría eventualmente tratarse de cierta forma de "legitimación" de la presencia de mitmaq cuzqueños en esta parte del Imperio y de sus derechos a las tierras. Dicho sea de paso, hay huellas de la existencia en el territorio cañari de un sistema de herencia de tierras por línea materna. Así consta en un muy interesante testamento de comienzos del siglo XVII de las hermanas *Guañalsul*, dueñas de los terrenos de Sig sig (hoy cantón de Tambo, prov. de Cañar, Ecuador). El documento no está publicado, una copia paleografiada está en poder del autor (Véase la referencia "*Guañalsul*" en la Bibliografia).

22 Compárese la discusión de este problema en el Cap. VII.

23 J. Szemiñski llamó mi atención sobre una interesante asociación semántica: *"Tio (...) materno= kaka. Según lo que he leido sobre el parentesco inca, kaka es a la vez identificado con el padre de la mujer del ego. Como verbo kaka- significa contribuir, tributar, entregar bienes.*" (Szemiñski, comunicación personal, agosto de 1995).

24 Véase la interpretación del conflicto entre *Mama Rahua* y *Guascar Inca* en el Cap. VII.

25 Al no contar la posible herencia por vía matrilineal, mencionada más arriba.

26 Esta posición no era, como podría pensarse, únicamente el efecto del apoyo que le prestaron en cierto momento los españoles, pues de toda manera estos últimos no hubieran establecido una alianza con un oscuro personaje sin influencia alguna entre la aristocracia cuzqueña. Las bases de la posición social y religiosa de *Paullu Inka* se dicuten en otro trabajo mío, dedicado a la rivalidad entre este último y *Manku Inka*.

27 La actuación de la figura de *Mama Occlo* (identificada con la Luna) y su papel en la resolución del conflicto entre Wayna Qhapaq y los *Hurincuzcos* durante la campaña norteña de este soberano se discutirán más abajo en el capítulo V.

28 Véase la nota 3.

29 La fiesta de *Purucaya* en su "versión masculina", es decir realizada en memoria de un Inca difunto, comprendía ofrendas humanas (Betanzos, I p., Cap. XXX: 141-142; Cap. XXXI: 147). Este elemento no aparece mencionado en el caso de la ceremonia funeraria de la *Coya Mama Ocllo*. ¿Quizás la guerra con los Chachapoyas fue un sustituto de las ofrendas humanas?

30 Compárese el Cap. I.

31 Sin entrar en los detalles de esta materia debatida profundamente, quisiera sólo recordar que 42 meses lunares sinódicos equivalen a uno de los ciclos importantes para la predicción de los eclipses lunares. Para más detalles véase Ziólkowski, Lebeuf 1994: pass.

32 Compárese: Sarmiento, Cap. 31, 1965: 236-237; Garcilaso de la Vega I p., L. III, Cap. XX, XXI: 112-113.

33 Fue esta probablmente una de sus "hermanas" que le acompañaron después en la prisión, vease e.o. Ruiz de Arce, 1933: 421 y ss, Hemming, 1982: 40 y ss..

34 Más exactamente dos días después del plenilunio, puesto que el encuentro con los españoles tuvo lugar por la tarde del 15 de noviembre mientras que el plenilunio astronómico ocurrió el 13 de noviembre. Pero hay que subrayar que Ataw Wallpa permanecía en los baños desde algún tiempo, además declaró a los enviados de Pizarro que el día siguiente por la mañana (es decir el 16 de noviembre) iba acabar su ayuno, lo que establece otro estrecho vínculo de esta actividad del Inca y de su permanencia en los baños con el período de luna llena (compárese Ziolkowski, Sadowski 1989a: 185; Sadowski 1989: 98, Ziolkowski 1985: 170-171). Otros posibles motivos y fines de este comportamiento del Inca se discutirán en el capítulo VII.

35 El simbolismo sexual del picaflor y de las flores de qantu es perfectamente conocido hasta en la cultura popular andina de hoy.

36 Según el editor de la crónica, la versión correcta de los nombres de las "*dos figuras de muger*" corresponde a "*palla ayllo é incaayllo, el ayllo de las pallas (...) y el ayllo de los incas, respectivamente. Las estatuas representarían á los progenidores ilustres de los ayllos originarios.* " (ibid.: 31, nota 80) El editor sugiere la existencia de una relación entre estas dos estatuas y un culto a un ídolo hermafrodita, mencionado por Arriaga (loc. cit). Sin embargo recordemos que según Molina ambas figuras de Mantocalla eran "*de muger*". Parece más bien que estas figuras eran idénticas a las llamadas *Palpa Ocllo* e *Ynga Ocllo*, elaboradas por orden de Pachakuti Inka Yupanki (Múrua, I. p., Cap. 22: 53). Compárese el Capítulo I.

37 Silverblatt afirma que en el santuario de Apu Rimac se veneraba a una divinidad femenina: " we do know, however, that women led cult of the goddess Apurima, a principal Andean river ..." (Silverblatt, 1987: 48). El problema es más complejo, porque, juzgando por el nombre, el oráculo era de *Apu Rimac*, una divinidad masculina: vale la pena subrayar que en quechua el titulo de Apu es al parecer aplicable a personas de sexo masculino, no conozco ningún ejemplo de su utilización para designara a una mujer. Por otro lado es verdad que, si le creemos a P. Pizarro, la principal figura que se encontraba en el santuario ("*un palo muy gordo*") tenía rasgos femeninos ("*dos tetas de oro grandes, como de muger*") y era vestidas de ropas y prendas femeninas (Pizarro, fol. 49r: 82). Podría ser que se tratase en este caso de la "esposa" de *Aporima*.

38 Esta imagen y su sacerdotisa tuvieron un importante papel en la resolución del conflicto entre Wayna Qhapaq y las tropas de los orejones, que se discutirá más abajo.

39 Veáse el capítulo II.

40 Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre de 1995.

41 Este asunto se ha tratado en partes en el capítulo II, por eso aquí sólo se resumirán los principales puntos de interés para el problema de los "instrumentos de poder práctico" en manos de la "fracción femenina".

42 Véase en el Cap. VII el análisis de este muy interesante conflicto.

43 Véase la nota anterior.

44 Entre otros ofreciendo a su primo, *Cuxi Yupangue*, la posición de su "*capitán general y lugar de su persona*" y, probablemente, la del nuevo Sumo Sacerdote (Betanzos, II p., Cap. IV: 214; Cap. XIX: 259 y ss.). Para más detalles, veáse el Cap. VII.

45 Compárese en el capítulo II el problema de la eventual existencia de las supuestas "panacas matrilineales".

46 Carta del clérigo Juan de Vera al Consejo de Indias. Cuzco 9 de abril de 1572. A.G.I. Citada en Levillier, 1956: 66 y ss

47 Si la traduccion del clérigo es fidedigna y sin omisiones, nótese que *doña María* no utilizó ningún título honorífico ni fórmula de politreza llamando simplemente "tú" al supremo representante de la administración española.

48 Fragmento sacado de un documento intitulado "*Tercer legajo de la nominada residencia tomada al doctor Gabriel de Loarte del tiempo que fue corregidor de la ciudad del Cuzco y visitador de las provincias del Perú , Audiencia de Lima 1575 - 1576*", fol. 2588v, Justicia 465, AGI., citado según Pärssinen, 1992: 176 nota 22 .

49 Según la argumentación que se presenta en el cap.II, el caso era bastante enredado, puede ser que ambas partes tuvieron de cierta manera razón

50 Esta decisión le costó la vida, ya que poco después fué tomada presa por los españoles y muerta por orden expresa de Francisco Pizarro (Titu Cusi Yupanqui 1916: 89-90; Guillén 1994: 120 - 121).

51 "Waka" en cuestión era aparentemente el de *Wanakawri*. Las posibles razones de esta confusión entre la figura de *Wanakawri* y la del Sol se discuten en el Cap. I.

52 Véase en el Cap. VI la interpretación de las interesantes referencias al horario exacto de los eventos, relacionados con el movimiento diario del sol.

53 Según Murúa esta fué la consecuencia de cierta función ritual de la figura de *Mama Ocllo*. En el contexto local de Tomebamba, esta figura era venerada bajo el sobrenombre de: "*Tome Bamba Pacha Mama; los que seruían esta cassa y la guardauan eran los cañares, que decían que a ellos les tocaba porque Mama Ocllo era madre y tía y que Hayan Capac hauía nacido en este lugar quando su padre Topa Ynga Yupanqui hauía ydo a las guerras de Quito.*" (Murúa, I p., Cap. 31: 81).

54 "*ni teniendo cuidado que las raciones hordinarias se les diesen como de antes, porque se les daua de diez a diez días y después de mes a mes, de suerte que mediante esto los orejones vinieron a grande necessidad y miseria* " (Murúa, I p., Cap. 34: 90).

55 Notemos que el Inca no le propuso de immediato a *Mih*i el reestablecimiento del trato anterior, ni siquiera sepresentó en el templo hasta que supo que por razones rituales (pasado el mediodía) los orejones de todas maneras tendran que permanecer en Tomebamba hasta por lo menos la mañana siguiente.

56 El caso de las señoras de *Huaylla* tiene un valor suplementario: en base a la documentación presentada por Espinoza Soriano resulta obvio que se trata aquí de una realidad histórica bien concreta y "tangible". Por seguro no es ésta una descripción de unas eventuales "relaciones y clasificaciones simbólicas", u otras "versiones míticas de conquistas", material predilecto para elaboradas transformaciones y modelos de los estructuralistas.

57 J. Szemiñski me llamó la atención sobre el hecho de que se trataba probablemente de un arreglo con el Inca anterior, es decir con Pachakuti Inka Yupanki, porque la posibilidad de renegociar las condiciones se presentaba especialmente en caso de la muerte del soberano Inca (Szemiñski, carta a MSZ del 11 XI 1995).

58 Aunque anteriormente la *Coya* había prometido al Inca de "sujetarle la cacica" (Cobo, loc. cit).

59 La función no sólo ritual sino también práctica de las mujeres en los conflictos armados se discutirá en otro estudio.

Capítulo V

"ATAW" O DE "LA GUERRA JUSTA" EN EL TAWANTINSUYU

"y los que dellos eran señores y reinaban, tenían todo su estudio y vigilancia en dar a entender a los que les eran súbditos ya a los que querían conquistar, que eran más que hombres y que sabían cosas sobrenaturales y que hablauan con el hacedor de todas las cosas, y que tenían más comunicación con él que la demás gente, y que eran hijos del Sol." (Hernando de Santillán, "Relación del orígen, descendencia, política y gobierno de los Incas")

"*En el tiempo de este Viracocha Ynga había más de doscientos señores caciques de pueblos y provincias cincuenta y sesenta lugares (así en la versión paleografiada - MSZ) en la redondez del Cuzco los cuales se intitulaban y nombraban en sus tierras y pueblos Capac Ynga que quiere decir señores y reyes y lo mismo hacía este Viracocha Ynga e intítulabase como arriba dijimos dios de donde vieron los demás señores ya dichos que se intitulaba de más ser que ninguno dellos...*" (Betanzos 1987, I p. Cap. VI: 23)

Independientemente de las importantes diferencias en la interpretación de las fuentes etnohistóricas, todos los especialistas coinciden en considerar la guerra de los incas con los chancas (siendo interpretados los diversos relatos de los cronistas como testimonios de un evento histórico real o como un mito, según la escuela representada por los respectivos autores) como el momento crucial en la historia del *Tawantinsuyu*. Tanto los cronistas como los autores modernos subrayan la importancia de la victoria inca, inicio de su fulgurante expansión, haciendo hincapié sobre las gestas del *Inca Yupanki*, el futuro Pachakuti Inka Yupanki. Pero, como ya, acertadamente lo han observado otros autores, el verdadero momento crucial no fue tanto la guerra misma como el hecho que la precedió directamente, es decir, el que Wiraqucha Inka hubiera tomado el título de "*Señor y Dios*"[1]. Los informantes de Betanzos subrayan que de esta manera el Inca se erigió en posición de supremacía frente a otros "soberanos locales". Tales pretensiones no podían pasar desapercibidas; aparentemente, los chancas atacaron para "poner a prueba" el supuesto fundamento de las cualidades "divinas" y pretensiones del Inca: "*un señor destos de la nación changa que se decía Uscovilca el cual era señor de mucha suma de gente e tenía seis capitanes muy valerosos sus sujetos (...) este Uscovilca como tuviese noticia que en el Cuzco residía Viracocha Ynga y que se intitulase de mayor señor quel siendo él más*

poderoso de gente y intitulándose él señor de toda la tierra pareciéndole que era bien ver qué poder era él de Viracocha Ynga y para esto estando este Uscovilca en el pueblo de Paucaray que es tres leguas de Parcos entró en consulta con los suyos que orden deviesen tener para este hecho y viendo que su poder era grande acordaron en su acuerdo que debían ir sus capitanes a descubrir por la parte de Condesuyo tierras e provincias y ansí mismo por la parte de Andesuyo a lo mesmo y que él ansi mesmo con dos capitanes de los suyos y con la gente que le quedase fuese por el medio destas dos provincias derechamente a la ciudad del Cuzco y que desta manera sería señor de toda la tierra y que él de su mano sujetaría a Viracocha Ynga..." (ibid.).

Desde su inicio, la expedición contra Cuzco tomó carácter de "guerra santa", con la cual no se trataba tanto de ganar un eventual despojo, como de comprobar los fundamentos de la nuevas pretensiones de *Viracocha Ynga*. *Uscovilca* mandó a dos mensajeros para anunciar su decisión: "*por los cuales le enviaba a decir que le diese obediencia como a señor que era donde no que se aparejase que él le iba a hacer guerra. E que pensaba darle batalla e sujetarle que le hacía saber que él quedaba en Vilcacunga que es siete leguas de la ciudad del Cuzco e que sería bien en breve con él..."* (ibid.: 24). Los informantes de Betanzos, por razones obvias poco favorables al Inka Wiraqucha y sus partidarios, le acusan de querer capitular sin hacer frente a *Uscovilca*. Así, interpretan el abandono del Cuzco y la retirada a *Caque Xaquixaguana* como un simple movimiento táctico para ganar una mejor posición en las negociaciones de capitulación (ibid.: 25)[2]. Los acontecimientos subsiguientes son bien conocidos: solo *Ynga Yupangue*, con sus "tres amigos", se opuso a la decisión de su padre y decidió defender la ciudad. Frente a este cambio de situación, la actitud de *Uscovilca* se tornó muy significativa: en vez de atacar en seguida, le concedio a *Ynga Yupangue* un plazo de tres meses para prepararse: *"Uscovilca (...) luego envió un mensajero suyo a Ynga Yupangue por el cual le envió a decir que se holgaba mucho de saber que con él quisiese probar sus fuerzas y ánimo de mancebo que se aderezase él y los que con él estaban que de allí a tres meses se quería ir a ver con él que porque del no se quejase le quería dar espacio de tres meses para que con él mejor se pudiese ver y ansi mesmo de aderezarse de las armas y gente que le paresciese..."* (ibid., Cap. VII: 27).

Antes de pasar a la interpretación del subsiguiente desarrollo del conflicto entre los incas y los chancas, valdría la pena preguntarse:

- ¿en qué consistió la importancia práctica de la declaración de *Viracocha Inca,* que provocó a *Uscovilca* a querer enfrentarse con los cuzqueños?

Los informantes de Betanzos hacen repetida alusión a la importancia de la comunicación directa de Wiraqucha Inka con el Hacedor: *"preguntándole los suyos que de que se regocijaba (Viracocha) dicen que les respondió que el Viracochapachayachachic le había hablado aquella noche y luego se levantaron todos los suyos y le llamaron Viracocha Ynga que quiere decir Rey y Dios y de desde allí se nombró éste deste nombre"* (ibid. Cap. V: 22). No obstante la amenaza del ataque chanca y la retirada de Cuzco, Wiraqucha Inka siguió apoyándose en sus "conversaciones" con Dios para justificar sus decisiones, entre otras la de no prestar ayuda a su hijo Inka Yupanki: "*dijo (Viracocha Ynga) siendo yo hombre* ***que hablo y comunico con Dios*** *e sabido por él y sido avisado que no soy parte para resistir a Uscovilca y siendo ansi avisado me salí del Cuzco para mejor poder dar orden..."* (ibid. Cap. VII: 28 - énfasis de MSZ). Al oponerse a la decisión de su padre, Inka Yupanki no estaba cuestionando la realidad de la intervención divina en la suerte corrida por los soberanos del Cuzco; sólo puso en duda la fiabilidad de la interpretación de los mensajes divinos hecha por su padre.

El joven Inka Yupanki no se contentaba con avisos y consejos, él requiere ayuda directa del Dios en su apoyo: "*Señor Dios que me hiciste e diste ser de hombre socórreme en esta necesidad en que estoy pues tu eres mi padre y tu me formaste y diste ser y forma de hombre no permitas que yo sea muerto por mis enemigos dáme favor contra ellos no permitas que yo sea sujeto de ellos y pués tu me hiciste libre* ***y sólo a tí sujeto...***" (ibid. Cap. VIII: 32 - énfasis de MSZ). Se aprecia que Inka Yupanki compartía la opinión paterna sobre la protección especial del Dios hacia los soberanos cuzqueños. En esto radicaba, como veremos más adelante, la justificación de la particular posición del *Sapan Inka* de los cuzqueños frente a otros *"Capac Ynga"*.

El "programa político" del Inka Yupanki se revela entonces bastante claro y su primera acción capital consistirá en defender Cuzco del ataque chanca. Pero, como he subrayado anteriormente, lo que desencadenó el conflicto no fueron las decisiones tomadas por el joven Inka Yupanki sino las de su padre Wiraqucha Inka: ¿Y cuál fue el "programa político" de este último?

En la crónica de Betanzos, por razones evidentes poco favorable a Wiraqucha Inka, encontramos dos indicios:

- el primero es la muy sorprendente actitud de Wiraqucha Inka, quien, no obstante haber tomado el título de "*Señor y Dios*", no parece interesado en imponer sus supuestos derechos por la vía de las armas: " *Viracocha Ynga (...) estaba muy quieto de aquella zozo-*

bra porque él no hacía guerra a nadie ni procuraba tomar ni enquietar a nadie lo suyo (...)" (Betanzos 1987, I p., Cap. VI: 24)

- el segundo es la decisión de este Inca (forzada por los acontecimientos) de retirarse a *Caquea Xaquixaguana* y fundar allí su nueva residencia. Wiraqucha Inka lo justifica diciendo que "(...) *no soy parte para resistir a Uscovilca y siendo ansi avisado me salí del Cuzco* **para mejor poder dar orden** *como Uscovilca no me haga deshonra y a los míos mal tratamiento*" (ibid. Cap. VII: 28 - énfasis de MSZ).

Notemos que, no obstante el abandono forzado del Cuzco, aparentemente Wiraqucha Inka no renuncia a su título de "*Señor y Dios*" ni piensa en someterse a *Uscovilca*. Esta es la realización práctica de un viejo principio: el mejor método para no ser derrotado consiste en no arriesgarse a dar batalla. Pero observamos aquí algunos aspectos bastante relevantes de las prácticas político-religiosas de la época. El abandono de un centro prestigioso como el Cuzco (compárense más abajo las declaraciones de Inka Yupanki al respecto) no significaba la pérdida total de la posición y prestancia por parte del Wiraqucha Inka. El ejercicio de sus poderes podría seguir realizandose desde el nuevo centro en *Caquea Xaquixaguana*, donde el Inca estaría en condiciones de "*mejor poder dar orden*" (loc. cit.). Como han observado otros autores, el simbolismo de fundar (o instalarse en) un nuevo centro de poder "anula" de cierta forma los antecedentes relacionados con el centro anterior. Es más o menos lo mismo que hizo posteriormente Pachakuti Inka Yupanki, "fundando" el nuevo Cuzco y echando fuera a sus anteriores dueños, los *Alcabiças*[3].

Los datos presentados hasta el momento parecen evidenciar la existencia en un área de "*cincuenta o sesenta (leguas) en la redondez del Cuzco*", en tiempos del *Inka Wiraqucha*, con la tradición de un poder supremo, asociado a un prestigioso centro religioso, cuyo señor apoyaba su posición dominante frente a otros "*señores y Capac*" con un discurso de legitimación basado en una argumentación mixta religioso-militar. Parece entonces probable lo que postuló, entre otros, R.T. Zuidema, de que esta tradición (evocada en el contexto de la guerra con los chancas) sea una reminiscencia de tiempos del hipotético Imperio Wari y, posiblemente, también de *Tiwanaku* (Zuidema, 1989: 208 y ss)[4]

V.1. Ataw, la suerte del comandante victorioso

La subsiguiente primera victoria de los incas sobre los chancas ha sido ampliamente estudiada por otros autores, por lo tanto sólo quisiera llamar la atención sobre un particular aspecto de este enfrentamiento,

repetidamente mencionado por los informantes de Betanzos: el énfasis que ponía *Uscovilca* en la necesitad de enfrentarse él personalmente con los cuzqueños.

Primero, les dio orden a sus capitanes encargados la conquista del *Antisuyu* de no acercarse al Cuzco: " *les fué mandado por Uscovilca que no llegasen al Cuzco con diez leguas sino que pasasen apartados del porque él Uscavilca* (sic!*) quería esta empresa del Cuzco para sí...*" (ibid. Cap. VI: 24).

Segundo, incluso al darse cuenta de que Wiraqucha Inka se había retirado del Cuzco donde quedó solo Inka Yupanki con poca gente, *Uscovilca* refutó la propuesta de uno de sus capitanes "*Tomay Guaraca sabida la nueva deste propósito de Ynga Yupangue pidió al Uscovilca su señor que le hiciese merced desta empresa que él quería ir al Cuzco y prender y matar a Ynga Yupangue y a los que con él eran y* ***Uscovilca le respondió que semejante empresa que aquella que para sí la quería y que por su mano la quería él acavar...***" (ibid. Cap. VII: 27). De esta manera no se trató de una simple batalla sino de una suerte de "duelo de reyes", entre dos caudillos que probaron, por la vía de las armas, cuál de ellos resultaría ser el más "*camac*", es decir, cuál de los dos se beneficiaría del favor de la divinidad. Este aspecto está abiertamente evocado en las palabras dirigidas, según los informantes de Sarmiento de Gamboa, por Inka Yupanki a un mensajero chanca "*Volved, hermano, y decid a Astoyguaraca, vuestro cinche, que Inga Yupangui es hijo del Sol y guarda del Cuzco, ciudad del Ticci Viracocha Pachayachachi, por cuyo mandado yo estoy aquí guardándola. Porque esta ciudad no es mía, sino suya, y que sí él quisiera darle la obediencia al Ticci Viracocha y a mí en su nombre, que le recibiré honrosamente. Y que sí de otra manera le pareciere guiarlo, que aquí estoy con mis amigos, y que,* ***si nos venciere, se podrá llamar señor e inga.*** *Mas que entienda que él no venía allí para gastar tiempo en demandas y rrespuestas, sino a librarle por las manos,* ***que la victoria el Ticci Viracocha la daría a quién él quisiese.***" (Sarmiento, 1965, Cap. 28: 234 - énfasis de MSZ)[5].

Uscovilca perdió y fue muerto en la batalla[6]. Inka Yupanki se apoderó de las "*vestiduras e insignias*" del vencido y, junto con el botín ganado, los llevó ante su padre Wiraqucha Inka y "*Rogóle que se las pisase aquellas insignias del enemigo (...) y ansi mismo le rogó que le pisase ciertos capitanes de Uscovilca que presos él allí llevaba consigo haciéndoselos echar por tierra...*" (ibid. Cap. IX: 35). De esta manera se realizaba el ritual de toma de posesión " *y señorío de las tales tierras que ansi eran ganadas y vasallos que en ellos vivían* (loc. cit.:36). El conflicto que devinó a continuación al negarse Wiraqucha Inka a realizar este ritual se encuentra

ampliamente analizado en otra parte del presente estudio, por ello aquí sólo quiero centrar la atención sobre un aspecto particular: nos referimos a que exceptuando el tener que aceptar la supremacía inca, los "capitanes" chancas vencidos no parecen haber sufrido ninguna represalia por haber luchado contra los cuzqueños (ibid.).

Las cosas cambiarían sensiblemente después de la segunda batalla, en la que los cuatro capitanes restantes de Uscovilca intentaron oponerse de nuevo a los cuzqueños. Vencidos y tomados presos se vieron llevados ante Inka Yupanki, quién " *les preguntó que cual había sido la causa contándoles que era su poder grande que con él hiciesen otra vez batalla...*" (ibid. Cap. X: 44 - 45). Los prisioneros resaltaron sus victorias anteriores y la suerte guerrera que les acompañaba; por fin declararon " *que habían querido dar a aquella batalla pensando restaurar la pérdida de su señor y vengar su muerte...*" (loc. cit). La inmediata respuesta del Inka Yupanki puede ser considerada de cierto tipo de "exposé" del programa político inca para el futuro: " (El Inca) *respondió (...) que lo habían mirado mal e que si fueran gentes de entendimiento que habían de presumir que sí habían habido victorias por las tierras que le decían que habían andado que habían de considerar que* ***las habían habido en ventura de su señor Uscovilca*** *que en la tal demanda los había enviado e que como viesen e hubiesen* ***sabido que su señor era desbaratado y muerto que habían de presumir que ya le era acabada la ventura y que él (Uscovilca) ni ellos no la tenían ya...***" (loc. cit.- énfasis de MSZ).

Por consiguiente, al ser considerada "ilegítima" la reiterada oposición al Inca, los capitanes chancas presos en la segunda batalla fueron ejecutados, sus cuerpos quemados y los cadáveres de sus soldados dejados sin entierro (ibid.).

El mensaje "político-religioso" trasmitido por este episodio parece bastante claro: la guerra con Uscovilca tenía todos los aspectos de un "duelo de las wakas", mediante el cual los comandantes protagonistas probaron por la vía de las armas su "ataw" o ventura guerrera, para establecer de una manera definitiva quién de los dos era más "camac". De la actitud de Inka Yupanki frente a los chancas vencidos en la primera batalla resulta que sólo una "prueba" de esta clase era considerada "legal" y la derrota no llevaba consigo duras represalias: los vencidos deberían haber aceptado su derrota al declararse súbditos del Inca. Pero no les era permitido probar su suerte otra vez, al menos mientras siguiera con vida el soberano Inca que los subyugó[7].

V.2. Reconfirmación del ataw

La guerra era entonces una de las formas de constatación de que el Inca seguía siendo "muy camac", una prueba concreta del apoyo proporcionado por las divinidades. Pero, al igual que otros poderes atribuidos al soberano, también su "ataw" o "suerte guerrera" tenía que ser periódicamente reconfirmada. Para ello no bastaban las victorias de los generales del Inca. De los datos de Betanzos resulta que el soberano era obligado a participar personalmente en la guerra. Según este cronista, Pachakuti Inka Yupanki tuvo que "reconfirmar" de tal forma sus poderes, aparentemente cada veinte años aproximadamente.

Para mayor claridad en la demostración de este interesante (y hasta la fecha poco investigado) aspecto de la práctica político-religiosa y militar inca he resumido las informaciones cronológicas relativas a las guerras en tiempos de Pachakuti Inka Yupanki, en la siguiente tabla, siguiendo la información procedente de la panaca de este Inca, es decir la proporcionada a Juan de Betanzos (cf Betanzos 1987, I p. Cap. XVIII - XX: 87 - 102):

	Actividad del soberano inca	Años	Meses	Días	Comentario
1	*Viracocha Ynga* se hace nombrar "Señor y Dios", la noticia llega a *Uscovilca*, señor de los chancas	?	?	?	
2	*Uscovilca* decide invadir Cuzco, *Viracocha Ynga* abandona la ciudad mientras su hijo menor *Ynga Yupangue* decide defenderla. *Uscovilca* se entera de esta situación	?	?	?	Corto tiempo
3	*Uscovilca* envía mensajeros a Cuzco ofreciendo a *Ynga Yupangue* un plazo de tres meses para prepararse a la batalla		3		
4	1ra. batalla de Cuzco, muerte de *Uscovilca* y derrota de los chancas			1	
5	*Ynga Yupangue* va a visitar a su padre refugiado en *Caquia Xaquixaguana*. Fracaso de las negociaciones acerca de la ceremonia del triunfo. Regreso de *Ynga Yupangue* a Cuzco, en el camino extermina a los soldados de *Viracocha Ynga* (e *Ynga Urcon*) que intentaron una emboscada.				Pocos días Pocos días
6	Misión de *Vicaquirao* con el intento de persuadir a *Viracocha Ynga*. Fracaso de estas negociaciones, regreso de *Vicaquirao* a Cuzco			3	Tiempo aproximado

7	Llegada al Cuzco de un mensajero con la noticia de un inminente segundo ataque chanca			1
8	Segunda derrota de los chancas, castigo de los capitanes vencidos por *Ynga Yupangue*			1
9	*Ynga Yupangue* manda mensajeros y descansa			2
10	*Ynga Yupangue* visita los alrededores del Cuzco			3
11	*Ynga Yupangue* visita las canteras y ordena la construcción de la Casa del Sol. Realización de esta obra.	?	?	?
12	*Ynga Yupangue* convoca una reunión en el plazo de 10 días, para la consagración de la Casa del Sol			10
13	Consagración de la Casa del Sol			1
14	Ayuno general de un mes mientras se elabora la nueva "figura del Sol". Ceremonia de instalación del "ídolo" en el templo.		1	

Comentario I: La duración total de las actividades consignadas entre los puntos 2 a 14 es indeterminada. Seguramente fue superior a cinco meses (suma aproximada de las duraciones de algunas de las actividades) pero probablemente inferior a un año.

15	Preparativos para la "reparación de tierras y los dos ríos del Cuzco"			1
16	Realización de la obra mencionada en el p. 15, bajo la supervisión personal de *Ynga Yupangue*	5		
17	Finalizada la obra, I.Y. convoca a los "señores" para una reunión a un año vista, mientras tanto se va a la caza	1		
18	Reunión del Inca con los "señores". Fiesta. Al final *Ynga Yupangue* ordena reparar los "arroyos"			5
19	Reparación de los "arroyos"	4		
20	*Ynga Yupangue* organiza una fiesta en honor a los que tomaron parte en la obra			30

21	*Ynga Yupangue* ordena realizar un censo de los solteros y solteras	?	?	?	
22	*Ynga Yupangue* reforma el calendario y las fiestas		2		Tiempo aproximado
23	*Ynga Yupangue*. "se holga"	2			
24	*Ynga Yupangue* ordena preparar los abastecimientos para los trabajos de reedificación de la ciudad. Realiza una visita a cinco leguas a la redonda del Cuzco	?	?	?	
25	*Ynga Yupangue* convoca a los "señores". Les ofrece una fiesta de cinco días después de los cuales ordena empezar la reconstrucción de la ciudad			5	
26	Reedificacion de la ciudad del Cuzco por 50 mil obreros. Distribución de los solares conforme a un nuevo patrón.	?	?	?	Varios años

Comentario II: La duración total de las actividades consignadas entre los puntos 15 al 26 fue de veinte años, como lo dice explícitamente el cronista: " *e tardóse desde que Ynga Yupangue mandó comenzar a reparar las tierras y ríos de la ciudad e la tal hacer y edificar hasta que todo lo cual que oído habeís fué hecho y acabado veinte años...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XVI: 77).

27	Negociaciones con *Viracocha Ynga* para que éste le remita la borla del estado a *Ynga Yupangue*	?	?	?	Corto tiempo
28	*Viracocha Ynga* llega al Cuzco, ofrece la borla del estado a *Ynga Yupangue*, desde entonces llamado *Pachacuti*. *Ynga Yupangue* se casa "oficialmente", realizando previamente un ayuno de diez días			10	Tiempo mínimo, prob. unos días más
29	*Pachacuti Ynga Yupangue* ordena la concentración de su ejército para dentro de tres meses. Con ese motivo manda elaborar la figura de "Cacha" - el "Dios de la Batalla"		3		
30	*Pachacuti Ynga Yupangue* marcha				

	con su ejército pero todas las provincias “le salen de paz”	?	?	?	
31	Finalmente se le oponen los soras., ante lo que el Inca se muestra muy contento (sic!): “*como aquello fuese ansí su salida no había sido en valde...*” (ibid. Cap. XVIII: 90). Victoria de *Pachacuti Ynga Yupangue* sobre los soras	?	?	?	“en breve tempo” (loc.cit.)
32	*Pachacuti Ynga Yupangue* manda sus capitanes a la conquista de otras provincias. Mientras, organiza una ceremonia de triunfo en la provincia de los soras			30	Tiempo mínimo
33	*Pachacuti Ynga Yupangue* regresa al Cuzco encontrándose por el camino con sus capitanes	?	?	?	
34	Entrada solemne al Cuzco. Ceremonias de triunfo			5	Tiempo mínimo
35	Ordenanzas a los “señores” respecto al abastecimiento. Regreso de estos últimos a sus tierras. Clausura oficial de la campaña militar	?	?	?	

Comentario III: La duración de estos eventos y particularmente de la campaña es indeterminada. Los períodos citados explícitamente suman cuatro meses y quince días como mínimo. La duración total fue probablemente inferior a un año (compárese el Comentario I a esta tabla)

36	Acabada la campaña contra los soras *Pachacuti Ynga Yupangue* “*acordó de holgarse y recrearse en su pueblo con los suyos veinte años..*” (ibid.)	20		
37	Pasados los 20 años, *Pachacuti Ynga Yupangue* tiene noticias de un Señor *Ruquicapana* de Hatun Colla que también se intitula “hijo del Sol”. El Inca decide probar sus fuerzas con él y convoca una reunión del ejército para dentro de tres meses.		3	
38	Reunión del ejército en Cuzco		1	
39	Salida de Cuzco y camino a Hatun Colla	?	?	?

40	Batalla con los collas y muerte de su señor			1
41	Ceremonias de triunfo llevadas a cabo por *Pachacuti Ynga Yupangue* en el campo de la batalla.		1	Tiempo mínimo
42	Salida para recibir obediencia de otras provincias	?	?	?
43	Regreso triunfal al Cuzco y fiesta		30	Tiempo aproximado

Comentario IV: Llama la atención el período de “recreo” de 20 años (p. 36) que separa la “guerra de los soras” de la “de los collas”. La duración exacta de la campaña contra los collas es indeterminada, los períodos enumerados explícitamente suman cuatro meses y tres o cuatro días, en total fue probablemente inferior a un año.

44	El Inca “*Depués que volvió del Collao se estuvo otros veinte años que no entendio en cosas de la guerra si no en holgarse*” (ibid. Cap. XX: 102)	20
45	*Pachacuti Ynga Yupangue* muere aproximadamente al cabo de estos 20 años (no se menciona ninguna otra expedición militar suya), “*dicen que murió de edad de 120 años*” (ibid.)	

Estos datos parecen referirse a una guerra ritual de reconfirmación del “ataw” (y, por consiguiente, del “camac”) del soberano Inca organizado según un ciclo de duración simbólica de veinte años[8]. Los informantes de Betanzos hacen resaltar tanto el carácter cíclico y hasta “obligatorio” de las salidas personales del Inca a la guerra, como la ansiedad de este último de encontrar a un adversario que se le oponga por vía de las armas y no “le salga de paz”. Esta necesidad de dirigir una batalla “real” (en ambos sentidos de esta palabra) y la preocupación de no poder topar con un enemigo que quisiese luchar abiertamente, se constatan claramente en la descripción de la campaña de Pachakuti Inka Yupanki que finalizó con la derrota y sumisión de los soras. Veamos algunos detalles interesantes relativos a la actitud del Inca durante esta empresa.

Primero, durante los primeros tres meses de preparativos, el Inca mandó elaborar una estatua que “*adoraban como al Dios de las batallas e llamáronle Cacha*” (Betanzos 1987, I. p. Cap. XVIII: 88)[9]. Como resultará de la detallada descripción posterior, la estatua tenía que ser utilizada principalmente durante las batallas como señal o “doble” del Inca (ibid.)

Es a su vez altamente significativo el que, al describir el desarrollo de esta campaña, los informantes de Betanzos no aludan a ninguna señal particular de satisfacción por parte del Inca ante la sumisión pacífica de *"Quechuas y Umasuyos y Aymaraes e Yanaguaras e Chumbibilcas e Changas* ". En cambio, cuando se supo la alianza de los "*Soras, Lucanas y otros Changas*" que querían resistir al ejército del Inca " *como el Inga oyese la esta nueva* ***dijo que se holgaba mucho de haber oído aquello que le decían porque como aquello fuese ansi su salida no había sido en valde*** *e preguntóles que cual de aquellos señores de aquellas provincias era el que había movido aquella junta y ellos le dijeron que los señores de los Soras y el respondió que estaba bien y que guiasen y encaminasen su campo en aquel derecho...*" (Betanzos 1987, I p. Cap. XVIII: 90 - énfasis de MSZ). La expresión " *no había sido en valde"* corrobora de nuevo lo antedicho: es decir que el objetivo de la salida personal del Inka a la guerra no se reducía a la simple incorporación de nuevos territorios al dominio de los cuzqueños; la campaña tenía que finalizar con batallas pues las victorias del ejército imperial eran indispensables para dar testimonio del "ataw" y "camac" de Pachakuti Inka Yupanki. Tal fue evidentemente el sentido de las dos ceremonias de triunfo, una en el territorio de los soras y otra en Cuzco, organizadas por orden del Inca. Durante el triunfo festejado en Cuzco, al entrar a la ciudad, " *los prisioneros fuesen llorando y diciendo sus culpas y delitos y como eran sujetos e vasallos del hijo del sol* ***y que para contra el tal no había fuerzas*** *comenzando los de los soras y luego los demás por su orden...* " (ibid. cap. XIX: 95 - énfasis de MSZ). La victoria alcanzada por el Inca fue evidentemente más valorada que las sumisiones por vía pacífica o las conquistas realizadas por sus capitanes.

Sin embargo, la cualidad de ser invencible ("*contra el tal (Ynga) no había fuerzas"*) podía ser cuestionada, de lo que resultó la necesidad de su reconfirmación períodica. Pasados veinte años desde la conquista de los soras, el Inca salió contra los collas aprovechando la noticia de que en la provincia de Hatun Colla había un señor llamado *Ruquicapana* "*que ansi mismo se nombraba Capac ¢apaapoyndichori que dice rey y solo señor hijo del sol y que era muy poderoso y que tenía gran poder de gente y que la tal gente era muy guerrera y belicosa* y como él (Ynga) tuviese esta nueva holgóse mucho *porque lo que él deseaba era ver que en su tiempo hubiese otro señor que tuviese la presunción del para irse a ver con él y con el tal probar sus fuerzas y poder..*" (ibid. Cap. XX: 100 - énfasis de MSZ).

La expedición dirigida por el Inca tuvo el mismo éxito que la anterior contra los soras: el señor de los collas pereció en el campo de batalla y el Inca festejó la victoria con una suntuosa ceremonia de triunfo (loc.

cit: 100 - 101). A este episodio guerrero le siguieron otros "*veinte años*" de descanso (ibid.).

Como he mencionado anteriormente, este ciclo de veinte años aparece asociado exclusivamente a la persona de Pachakuti Inka Yupanki[10]. Así, a los sucesores de este soberano, no se han atribuido ningún ciclo de duración específica para sus empresas militares, salvo el interesante caso de Wayna Qhapaq y de su expedición contra los chachapoyas, asociada a la ceremonia funeraria de *Mama Ocllo*[11].

En base a evidencias tan escasas no es posible establecer con certeza si en el caso debatido se respetaba realmente el período de veinte años o si esta duración fue puramente simbólica. Esta ultima posibilidad parece más probable, y puede estar en relación a la edad (también simbólica) alcanzada por Pachakuti Inka Yupanki. Según los informantes de Betanzos, este Inca tenía, en el momento de su muerte, unos ciento veinte años (observemos que esto corresponde a 6 por 20 años) lo que difícilmente podría corresponder a la verdadera duración de la vida del soberano.

Abriendo un corto paréntesis, vale la pena señalar que la referencia a los "ciento veinte años" de edad de Pachakuti Inka Yupanki está en flagrante contradicción con otros datos cronológicos contenidos en la misma crónica, relativos al reinado del mismo. Según estas evidencias "paralelas", Pachakuti Inka Yupanki habría muerto "*muy viejo*", a la edad de aproximadamente noventa años, lo que parece más aceptable como posible duración de la vida de este soberano. El segundo cálculo está basado en las declaraciones de los mismos informantes de Betanzos:

- primero, en la parte referente a las leyes instituidas por Pachakuti Inka Yupanki y a las primeras expediciones guerreras de sus hijos, encontramos un capítulo titulado "*En que trata de la edad que tenía Ynga Yupangue al tiempo que hizo las leyes....*" donde leemos que: "*en el tiempo que estas ordenanzas y constituciones constituyó Ynga Yupangue que era de edad de setenta años*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIII: 119);
- segundo, en los capítulos que siguen al XXXIII van enumeradas las duraciones de las sucesivas expediciones guerreras de los hijos del Inca, *Yamque Yupangue* y sus hermanos. Estas expediciones, junto con los períodos de "holgarse", suman en total alrededor de diecinueve años hasta la muerte de Pachakuti Inka Yupanki (ibid. Cap. XXIII - XXIX: 119 - 137)[12];
- finalmente, observamos la concordancia de estos dos tipos de cálculos, uno basado en la "edad declarada" del personaje y otro en la suma de las duraciones de las conquistas, de los descansos y de la

edad de los hijos (en los casos del mencionado *Yamque Yupangue*, que habría alcanzado la edad de ochenta y cinto años y de *Topa Ynga Yupangue*, que habría vivido setenta años[13] - ibid., Cap. XXXVI: 165; Cap. XXXIX: 177).

Lo que se acaba de demostrar en el caso debatido de las dos edades atribuidas por la misma fuente a Pachakuti Inka Yupanki parece importante por razones que exceden el tema preciso de este capítulo. El ejemplo citado parece documentar el manejo paralelo, por parte de los informantes de Betanzos, de dos sistemas "cronológicos":

- uno en el cual las edades atribuidas a los protagonistas parecen tener principalmente un sentido simbólico (los ciento veinte años de vida de Pachakuti Inka Yupanki, etc),
- otro, relacionado con las duraciones de ciertas tareas (trabajos, campañas militares, festividades, etc.) realizadas durante el reinado de tal o cual soberano, que se muestra más real.

Este segundo tipo de cómputo pudo haber tenido su origen en la contaduría de las contribuciones aportadas por los diversos grupos de tributarios. Notemos un tipo de esquema que reaparece en la descripción de todas la tareas ordenadas por Pachakuti Inka Yupanki:

- la invitación de los "señores" por el Inca,
- después de una recepción (de duración variable) ofrecida a los invitados, el anuncio por parte del Inca de la tarea a realizar y del tipo de contribución deseada,
- la realización de la obra (o expedición militar) con la duración especificada,
- la fiesta de despedida ofrecida por el Inca a los contribuyentes
- el descanso (también de duración especificada)[14].

Como han demostrado numerosos estudios, este tipo de contaduría constituía la base misma del funcionamiento del Estado inca, puesto que relacionaba el principio de las obligaciones mutuas entre el Inca y sus súbditos. Por esta razón es precisamente en esta clase de informaciones donde se pueden encontrar datos cronológicos relativamente fidedignos.

Una pregunta que por el momento queda sin respuesta es por qué en algunos casos los dos sistemas de cálculo de la edad dan resultados divergentes (Pachakuti Inka Yupanki) mientras que en otros (*Yamque Yupangue*, *Topa Ynga Yupangue*) se llega, usando paralelamente ambos sistemas, a un resultado similar.

Volviendo al problema del supuesto aspecto cíclico de las actividades militares del ejército imperial, tenemos que considerar la importancia de los períodos de duración inferior a los "*veinte años*" debatidos anteriormente.

V.3. El ciclo lunar y la guerra

Como se ha expuesto en la sección dedicada al papel de la Luna en el culto imperial, el ciclo sinódico de este astro regía varias clases de actividades sociales y, a su vez, también las militares. Ello estaba aparentemente relacionado con el concepto de la transmisión de la energía vital o, como dicen las fuentes, "la fuerza" necesaria para realizar las actividades mencionadas. Conforme a este concepto, que ha sido debatido en el capítulo I, el plenilunio era considerado el período más propicio para llevar a cabo las batallas mientras que los novilunios fueron más bien períodos de tregua.

A diferencia del supuesto ciclo de "veinte años", analizado en el apartadol anterior, en el caso del ciclo sinódico tenemos testimonios poporcionados por los conquistadores españoles que confirman la existencia de esta clase de periodicidad, no sólo al nivel conceptual-simbólico sino también en la práctica militar del ejército inca.

Las principales evidencias relativas a este aspecto particular de la táctica guerrera de los incas conciernen al sitio de Cuzco en 1536 - 1537. Los acontecimientos de esta sublevación -o, mejor dicho, guerra de reconquista - son bien conocidos gracias a numerosas informaciones, tanto de los españoles como de los incas, pero persisten algunas discrepancias acerca de la cronología exacta de los hechos[15]. Todos los relatos afirman que la insurrección empezó en abril de 1536 (¿durante la Semana Santa?), cuando *Manku Qhapaq*, aprovechando la codicia de los Pizarro, huyó del Cuzco bajo el pretexto de traer consigo una estatua de oro de su padre, Wayna Qhapaq. Habiéndose reunido con su ejército, previamente organizado por sus parientes, puso cerco al Cuzco a fines de abril o primeros de mayo: "*Y así, vino el Inga con todo su poder sobre el Cuzco y la tuvo cercada más de ocho meses, y cada lleno de luna la combatía por muchas partes...*" (Zárate, 1946, lib. III: cap. III: 486 - enfásis de M.S.Z.). Otros cronistas confirman esta interesante noticia acerca de la consideración por los incas de el plenilunio como período más propicio para las actividades belicas[16].

Se puede averiguar fácilmente que, por ejemplo, el ataque principal contra los españoles, empezó entre los días tres a seis de mayo, y el plenilunio astronómico tuvo lugar en la tarde del día cinco de mayo de 1536[17]. En cambio, durante el novilunio el ejército inca se retiraba para realizar sacrificios: "*[...] en todos los cercos o guerras que hacen tienen por costumbre de todas las lunas nuevas dejar de pelear, y entender en hacer sus sacrificios, y así cuando se levantaron fueron a hacerlos, porque aun-*

que se dice levantar el cerco, entiéndese que se apartaban tres o cuatro leguas a sacrificar y reformarse de gente [...]" (Anónimo, 1934: 531).

En este factor cíclico en las actividades del ejército inca radicaba su gran debilidad, de la cual se dieron pronto cuenta y aprovecharon perfectamente los españoles. Su primer éxito importante en esa guerra, la toma de la fortaleza de Sacsayhuamán, tuvo lugar durante el período de repliegue de una parte importante del ejército indígena, ocasionado por los sacrificios.Reconstruyendo los hechos, contabilizando los días desde el ataque principal (sobre todo en base a la "*Relación del sitio de Cuzco*" - Anónimo, 1934, pass), la fortaleza cayó el día 18 ó 19 de mayo, lo cual coincide muy bien con el novilunio astronómico que tuvo lugar en la tarde del 19 de mayo[18].

La caída de Sacsayhuamán constituyó uno de los episodios decisivos en el transcurso de la guerra de reconquista, lo que confirman los españoles mismos: *"[...] hecho su sacrificio (los indios) volvieron a cercar la ciudad y como hallaron guarda en la fortaleza, no pudieron apretar tanto la ciudad como la vez primera*" (ibid.).

Los asediados conociéndolo, aprovechaban los períodos de tregua durante los novilunios para llevar a cabo rápidos contraataques y, sobre todo, para proveerse de abastecimientos hasta que, finalmente, los incas decidieron cambiar de táctica y mantener un cerco continuo a la ciudad. Sin embargo, era demasiado tarde, pues los españoles y sus aliados indios ya se habían fortalecido lo suficientemente en sus posiciones.

Este evidente conservadurismo en la táctica del ejército inca durante los primeros meses de la insurrección sorprende aún más al recordar el hecho que habían pasado ya cuatro años desde la llegada de los europeos al *Tawantinsuyu* durante los cuales los comandantes indígenas bien pudieron ponerse al tanto de la táctica militar de sus adversarios españoles. Hay que tener en cuenta, además, el hecho de que parte de los insurrectos había anteriormente luchado del lado de los españoles contra las fuerzas *atawallpistas*. El que no obstante estas experiencias, los supremos dirigentes incas, entre los cuales contaba tanto el Inca como el Sumo Sacerdote *Vilaoma*, decidieran respetar el ciclo ceremonial asociado a la Luna, da testimonio de la importancia del componente cíclico y ritual de la guerra en el *Tawantinsuyu*[19].

V.4. El Trueno y Venus

Lo expuesto en líneas precedentes concierne a una periodicidad mensual, relacionada con el ciclo sinódico. Pero la Luna no era el único astro asociado a las actividades bélicas. Como expuse en los capítulos anteriores, el soberano Inca se beneficiaba de una "hermandad ritual"

con el Señor del Trueno y, particularmente, con uno de los aspectos de esta divinidad denominado *Chuqui illa*. Este último nombre corresponde también al del "Lucero de la Tarde", de lo que se puede extraer la conclusión, bastante probable, de que el soberano Inca tenía una relación especial con Venus como "Lucero de la Tarde (Noche)". Esta asociación simbólica nos lleva a considerar un problema algo más práctico: ¿existió o no una relación directa entre los períodos de visibilidad de Venus como "Lucero de la Tarde" (*Chuqui illa*?) y las campañas militares dirigidas *personalmente* por el soberano Inca[20]?

Recordemos que *Chuqui illa* era a la vez:

a) una de las manifestaciones del Trueno, y como tal protector del soberano Inca en sus actividades bélicas y, al mismo tiempo,
b) Venus en su aspecto de "Lucero de la Tarde".

Entonces en consecuencia lógica las salidas del Inca a la guerra deberían haber tenido lugar, de preferencia, durante el período de visibilidad de Venus como "Lucero de la Tarde" (cuando "el protector divino del Inca" era perceptible). En cambio durante la visibilidad de Venus en su otro aspecto de "Lucero de la Mañana" (o invisibilidad durante las conjunciones), el Inca debería abstenerse de salir a la guerra, delegando el mando del ejército a sus "capitanes".

Esta es, evidentemente, una hipótesis de trabajo que tendría que ser comprobada (o rechazada) mediante el análisis de las fechas de las campañas militares de los soberanos incas. Desgraciadamente, carecemos, para el *Tawantinsuyu,* de informaciones cronológicas de la clase y precisión de las famosas inscripciones de calendarios mayas, gracias a las cuales nuestros colegas mayólogos han podido llegar a evidenciar la existencia de la llamada "guerra de las estrellas", llevada a cabo entre las ciudades mayas del Período Clásico en relación a ciertas posiciones particulares de Venus (y otros planetas) en el cielo[21].

Abriendo un corto paréntesis, y para evitar cualquier malentendido, quisiera subrayar que el ejemplo maya que acabo de citar tiene un papel **exclusivamente ilustrativo**, pues en absoluto significa que esté sugiriendo la posibilidad de una difusión cultural del concepto de "guerras venusianas" desde Mesoamérica hacia el *Tawantinsuyu*[22].

Volviendo a los *Andes* constatamos que la base factográfica para investigar el problema de la eventual periodicidad de las actividades militares de los soberanos Incas en relación con el ciclo de Venus se reduce tan solo a las pocas informaciones de los cronistas españoles que pudieron observar las campañas de los últimos soberanos incas, y particularmente las de Ataw Wallpa y *Manku Inka*. He resumido estos escasos datos en la tabla siguiente, donde he señalado:

L.M. - Venus visible como Lucero de la Mañana
L.T. - Venus visible como Lucero de la Tarde

Fecha	**Evento**	**Presencia del Inca en el campo de batalla**	**Elongación de Venus**	**Venus visible como**
16.XI. 1532	Ataw Wallpa realiza un rito (ayuno) en los Baños de Cajamarca, de por lo menos varias semanas, mientras sus generales luchan contra el ejército de *Waskar*	no	39º	L.M.
XII 1533	Nombramiento de *Manku Inka* como soberano. Salida personal contra las fuerzas de *Quizquiz*	sí	ca 36º	L.T.
5/6.V. 1536	Ataque general de las fuerzas de *Manku Inka* contra los españoles y sus aliados. El Inka se quedó en Calca	no	37º	L.M.
XI 1538	Victoria de *Manku Inka* sobre las fuerzas del capitán Villadiego. El Inca toma personalmente parte en la batalla	si	ca. 41º	L.T.

Como se nota en el caso de los cuatro eventos citados, que han podido ser fechados con relativa precisión, la actividad bélica de ambos Incas parece manifestar cierta asociación con el ciclo de visibilidad de Venus: el Inka asistía personalmente a la batalla solo cuando Venus estaba visible como "Lucero de la Tarde", mientras que estaba ausente (delegando el mando efectivo del ejército en sus "generales") durante los períodos de visibilidad de Venus como "Lucero de la Mañana".

Pero quisiera resaltar de nuevo que la escasez de la base factográfica (sólo cuatro casos) *no permite* considerar esta concordancia entre las premisas teóricas y los acontecimientos históricos como una confirmación irrefutable de la existencia en el *Tawantinsuyu* de un ciclo ritual-bélico similar, "*toutes proportions gardées*", a las "Guerras venusianas" de los mayas. Desde el punto de vista estadístico la concordancia mencionada puede ser debida a efectos de puro azar, y desgraciadamente, en este caso, el test *chi*^{2} es inaplicable debido al pequeño tamaño de la muestra. Dicho en otras palabras: no hay posibilidad de evaluar la probabili-

dad de que la asociación presentada entre los dos tipos de comportamiento militar del Inca (activo o pasivo) y las fases del ciclo sinódico de Venus sea efecto de una decisión deliberada, condicionada por consideraciones de tipo ritual-religioso. Lo que no significa que la hipótesis deje por esto de ser interesante[23].

V.5. La organización del ejército

Cada una de las múltiples campañas militares incas tenía su propio rango, jerarquía de prestigio y organización particular, relacionados principalmente con la posición jerárquica del comandante supremo que dirigía las operaciones. Como se ha mencionado anteriormente, las expediciones (y victorias) llevadas a cabo bajo el mando personal del Inca eran valoradas más que los éxitos de las tropas encabezadas por los capitanes del Inca, cualquiera que fuese la importancia objetiva de las victorias de unos y de otros.

La presencia personal del Inca en el campo de batalla implicaba también una organización particular de las tropas imperiales llamada "división en tres partes". Aparentemente, este tipo de división del ejército tenía no sólo una función táctica sino también (o sobre todo) un sentido simbólico (Rostworowski 1988: 130-131).

Encontramos una primera referencia a este tipo de organización de las tropas en el contexto del ataque "*por tres partes*" lanzado por los *Alcabiças* contra *Mayta Capac*, refugiado en la "Casa del Sol" (Sarmiento de Gamboa, Cap. 17, 1906:47; 1965: 222).

Se observa una actitud parecida por parte de los chancas durante la campaña contra Cuzco. *Uscovilca* dividió sus tropas en tres partes, enviando una de ellas a la conquista de Condesuyu bajo el mando de dos capitanes, *Malma* y *Rapa*; otra, encabezada a su vez por dos capitanes, la mandó al Andesuyu; la tercera quedó bajo el mando personal de *Uscovilca*[24] acompañado de dos capitanes, siendo ésta la que marchó sobre Cuzco para llevar a cabo el principal objetivo del señor de los chancas: probar sus fuerzas y poderes con Inka Yupanki.

Una organización similar aparece frecuentemente en la división del ejército imperial, cuando el Inca (o su sucesor designado) toma el mando supremo. Como en el citado caso de *Uscovilca*, las tropas aparecen entonces divididas en tres partes: una bajo el mando directo del Inca y dos encabezadas por sus capitanes.

Pero ¿cuál era el motivo de esta división y qué relación guardaba con la organización ritual-religiosa inca?

Para dar una respuesta tentativa a esta pregunta, veamos más de cerca algunos casos descritos con relativa precisión, como el de la expedición de Tupaq Inka Yupanki contra los *Andes*: "*Topa Ynga Yupangue (..) hizo un poderoso ejército, el cual dividió en tres partes. La una tomó él (...) y la otra dió a un capitán llamado Otorongo Achachi (...) y la tercera parte dió a Chalco Yupangue, otro capitán (...). Llevaba Chalco Yupanqui la imagen del Sol.*" (Sarmiento de Gamboa, Cap. 49, 1906: 95; 1965: 254).

¿De qué "parcialidad" (y/o panaca) procedían *Otorongo Achachi* y *Chalco Yupangue* y porqué este último estaba a cargo de la "*imagen del Sol*", en el contexto de una campaña militar? Buscando otros datos que permitiesen aclarar estos problemas, notemos que en la cita de la crónica de Murúa dedicada a la campaña norteña de Wayna Qhapaq se menciona el nombramiento por parte del Inca de los comandantes de las tropas de élite, comformadas por los orejones cuzqueños: "*de los hurincuzcos hizo capitán a Mihi, y de los anancuzcos fué capitán Auqui Toma, su hermano de Huayna Capac.*" (Murúa 1962, I p., cap. 30: 79)[25]. Para asegurar el éxito de esta empresa, el Inca salió acompañado de la waka de *Wana Kawri* y la puso en un templo en Tomebamba (ibid. Cap. 31: 81). El *capitán Mihi,* comandante de los *hurincuzcos*, está después mencionado como la persona que intentó regresar con "*la figura del sol, pues en su guarda y defensa venimos del Cuzco*" (ibid.: cap. 34: 91 y ss.). Como resulta de la comparación con otros fragmentos de la misma crónica, la figura mencionada representaba más bien a *Wana Kawri* y no al Sol[26], las posibles razones de esta confusión se debaten en el capítulo I.

La comparación entre estos dos testimonios referentes a la campaña contra los *Andes* y a la campaña norteña, junto con otros datos citados anteriormente, permite formular la siguiente hipótesis acerca de los principios de la organización tripartita de las tropas imperiales:

a) las tres partes correspondientes fueron encabezadas por el Inca, por un capitán *hanancuzco* y por un capitán *hurincuzco* respectivamente;
b) cada una de estas partes incorporaba, además de las tropas de los "orejones", a los contingentes de las naciones súbditas;
c) estos últimos, es decir las tropas no-incas, iban encabezados por sus "wakas" tutelares; citemos a título de ejemplo la descripción de la salida de las tropas enviada por Wayna Qhapaq contra los chiriguanos: " *Yasca, el capitán dicho, partió luego con gran presteza para el Cuzco, y por mandado de Huaina Capac llevó consigo las huacas Catiquilla, Huaca de Caxa Marca, con la gente que estaba en la guerra de aquella prouincia y de la de Huamachuco, y la huaca Cuychaculla de los chachapoyas, con la gente dellos, y la huaca*

Tumayrica, y Chinchay Cocha con la gente Tartima y Atabillos, y ansí vinieron juntos caminando hasta el Cuzco...." (Múrua 1962, I p., Cap. 36: 99).

d) en la tercera parte bajo el mando del Inca se encontraba aparentemente su "wawqi" o figura de su "hermano divino", al menos es lo que se ha comprobado en el caso de la campaña contra los soras, dirigida por Pachakuti Inka Yupanki (Betanzos 1987, I. p. Cap. XVIII: 88).

e) en cambio, a las tropas encabezadas por los capitanes del Inka estaba asignada la estatua de *Wana Kawri* y/o del Sol.

Este último punto es el más problemático y controvertido, principalmente por la confusión existente en las fuentes entre la figura de *Wana Kawri* y la del Sol. Parece ser que la figura de *Wana Kawri* debería, en buena lógica, acompañar a las tropas encabezadas por los "*hurincuzcos*" y esta atribución parece tener buen respaldo en las fuentes, no obstante la confusión mencionada. Lo que no se revela claro es el problema de la presencia, aparte de *Wana Kawri*, de la imagen del Sol que, en virtud del principio de simetría, debería estar a cargo de los "*hanancuzcos*". Pero se constata que, no obstante las divergencias en la atribución de la imagen mencionada, en los casos referidos (la expedición contra los *Andes* y la norteña) siempre está mencionada una sola figura (de *Wana Kawri* o del Sol, según la fuente) pero nunca dos (de *Wana Kawri* junto con la del Sol). Además no queda claro si la principal imagen del sol, *Punchaw*, era o no sacada del templo de *Qurikancha* para acompañar las tropas imperiales fuera del Cuzco[27].

Para resolver este problema se podría postular la existencia de cierta división de plenipotencias entre el capitán "*hanancuzco*" y su homólogo "*hurincuzco*". Evidentemente, este segundo es quien parece desempeñar una función religiosa y estar al cargo de la imagen de la divinidad[28]. Esto supondría que (aparte de las figuras de los "wawqis") sólo *Wana Kawri era* llevado a las conquistas, sirviendo de "waka tutelar" para el conjunto de "orejones", tanto de los *hanancuzcos* como de los *hurincuzcos*.

Otra posibilidad sería que los *hurincuzcos* quedasen a cargo de la figura de *Wana Kawri*, los *hanancuzcos* fuesen simbólicamente encabezados por la figura del "wawqi" del Inca (que representaría a una de las manifestaciones del Señor del Trueno[29]), estando la tercera parte del ejército encabezada por la persona semidivina del Inca. Esta última interpretación tendría su apoyo en lo que dice Murúa: "*Solía el Ynga, quando embiaua a la guerra o yba él en persona, llebar* **la ymagen del sol y del trueno,** *y otras estatuas y ydolos, como para su defença y amparo, y*

con ellas dehazer la fuersa de de las huacas e ydolos de sus enemigos, y arruinallas y destruillas ..." (Murúa 1964, II p. Cap. 23: 95 - énfasis de MSZ)[30]. Dicho sea de paso, del fragmento citado resalta la importancia del aspecto ritual y religioso de los enfrentamientos militares.

De todas maneras, ya fuese la figura de *Wana Kawri* o la del Sol, hay evidencias de que la presencia de esta "waka" tuvo consecuencias muy prácticas en orden a lo que se podría denominar la "ritualización" de las salidas y a la actuación de las tropas de los orejones. Esto se puede deducir al examinar de cerca el problema del "planeamiento temporal" de la salida de las tropas de Quito durante la citada "rebelión de los orejones". Preparando el regreso a Cuzco, el capitán *Mihi* hizo destacado hincapié no sólo sobre la necesidad de sacar la llamada imagen "del Sol", sino también sobre la importancia de una coordinación temporal exacta: " *llebaremos con nosotros la figura del sol (...) y esto* ***todo se ha de haçer mañana al salir del sol*** *y para ello estemos todos a punto con nuestras armas ato (...) y juntos entraré yo en Curicancha y sacaré la figura del sol conmigo y con los capitanes y con ella empeçaremos luego nuestro biaje y lo proseguiremos al Cuzco. (...)* ***Apenas se hauía mostrado al oriente el sol,*** *quando todo el ejército de los orejones estaba junto y puesto a punto en el lugar señalado el día antes (...) Huaina Capac les tornó a deçir que le digessen a qué guerra querían hir, pues en orden della hauían salido a la Pampa (...) Mihi y otros orejones (...) se entraron en la cassa del sol y* ***Mihi se abraço de la figura del sol y lo sacó fuera (...)***" (Murúa 1962, I p., Cap. 34: 91-92 - énfasis de MSZ). Ante esta situación de emergencia, Wayna Qhapaq recabó como mensajero a la figura de *Mama Ocllo*, con el principal fin de postergar la salida de *Mihi* hasta el medio día: " *Mihi y los demás capitanes (...) se boluió con la figura del sol a Mullucancha y allí, en nombre de la figura de Mama Ocllo (...) le empeçaron rogar no se fuese, no obstante que la demás gente que estaba fuera de los orejones aparejados para caminar le daba priessa que saliere y empeçase su camino, pero allí le entretubieron hasta que fué cassi medio día. Entonces entró Huayna Capac en Mullucancha....*" (ibid.: 92-93).

Notemos los siguientes elementos:

a) la salida del ejército debía ser coordinada con la toma de la estatua "del Sol" y ello tuvo que imperativamente tener lugar a la "salida del Sol";
b) los orejones no pudieron iniciar solos el camino mientras *Mihi* con la "waka" permanecía en *Mullucancha*;
c) la permanencia de *Mihi* en el templo se alargó varias horas, desde la salida del Sol "*hasta (...) cassi medio día*", y durante todo este

tiempo Wayna Qhapaq no se arriesgó a entrar a *Mullucancha* para convencer a su capitán;

d) tan solo cercano el medio día apareció el Inca y logró persuadir a *Mihi* de postergar la jornada en un día. Después, con ayuda de importantes dádivas y mercedes, convenció a los amotinados a abandonar su propósito (ibid.);

e) finalmente, hay que subrayar que éste es el único episodio de la crónica de Murúa donde se observa esta singular importancia atribuida por los informantes del cronista, al horario preciso de los acontecimientos.

La explicación de esta particular secuencia de los acontecimientos podría ser la siguiente: para sacar la imagen "del Sol" fuera del templo era indispensable, por razones rituales, respetar el horario determinado por el movimiento del astro en el cielo: por ello, no se podía caminar con la figura en la noche, puesto que en ese momento el astro "dormía"[31]. Dicho sea de paso, los españoles tuvieron ocasión de presenciar algunas ceremonias incaicas, en las que constataron una estricta coordinación de los elementos del ritual con el movimiento del sol[32].

Por eso fue tan importante para los orejones el salir con la figura al amanecer; y por la misma razón Wayna Qhapaq se preocupó tanto de retenerlos hasta el medio día, conocedor que, por motivos rituales, no podrían seguir el camino pasada esa hora, sino que tendrían que esperar hasta el amanecer siguiente. Y esto le hizo ganar al Inca suficiente tiempo para organizar esa misma noche una suntuosa recepción, con ofrendas de regalos, etc, para hacer cambiar de idea a las tropas amotinadas.

Lo que se acaba de analizar consituyó una situación de crisis política, evento de carácter extraordinario, para la solución del cual las partes en conflicto usaron un complicado juego (altamente ritualizado) de actos y declaraciones para negociar un compromiso. En el trascurso de los acontecimientos se manifestaron ciertos mecanismos muy interesantes de la organización y del sistema de mando de las tropas constituyentes del ejército imperial, a saber:

- Primero, notemos que el conflicto estalló entre el Inca y el contingente de "los orejones cuzqueños", encabezados por el capitán *Mihi*. Recordemos que este último fue el comandante de los *hurincuzcos*; curiosamente no se menciona en el contexto mencionado la actuación del comandante de los *hanancuzcos*. Por ello, no se presupone claramente si los orejones amotinados representaban a ambas "parcialidades" de los cuzqueños o tan sólo a los *hurincuzcos*.

- Segundo, parece muy importante la declaración de *Mihi*, quien subraya su lealtad (y la de los orejones) a "*la figura del sol, pues en su guarda y defensa venimos del Cuzco*" (Murúa 1962, I p., Cap. 34: 91 y ss.), en tanto que su compromiso con el Inca está definido como un contrato, que puede ser considerado roto por incumplimiento de los términos por una de las partes (en este caso: el Inca).
- Tercero, este sistema de doble dependencia parece proyectarse a las tropas no-incas. Resulta muy significativo que el conflicto entre los cuzqueños despertó esperanzas de un próximo regreso a sus tierras entre los contingentes collas: "*Sabido esto por la demás gente de Colla Suyo, recibieron gran contento, porque con esto les parecía boluerían a sus tierras ...*" (ibid: 92). No obstante su brevedad, este testimonio parece muy importante para el tema debatido. Hay dos interpretaciones posibles para explicar estas esperanzas de los contingentes de *Colla Suyo*:
- La primera sería que las tropas no-incas veían en el conflicto entre los cuzqueños el anuncio del fin oficial de la campaña militar.
- Pero hay también otra posibilidad, el que la dependencia de estos contingentes no-cuzqueños del Inca fuese de tipo indirecto. Me explico: las tropas del *Collasuyu* serían directamente dependientes de los orejones *hurincuzcos* (o, posiblemente, de la "waka" solar guardada por estos últimos) y sólo este lazo las vincularía indirectamente con el Inca. En tal caso, el eventual regreso de los *hurincuzcos* a la capital hubiera también liberado a los *Collas* de sus obligaciones frente al Inca. Hay ciertos indicios en apoyo a esta segunda posibilidad[33].

Finalmente observemos que, en la situación analizada, el Inca no estuvo en posición de usar la fuerza armada para sofocar el motín y tuvo que recurrir a complicadas negociaciones. Todo este conflicto demuestra que la red de relaciones e interdependencias que cimentaban la administración imperial (en este caso el ejército) era muy compleja y hasta cierto punto delicada.

V.5.1 Resumiendo: desgraciadamente, carecemos de otras evidencias que permitan analizar más a fondo las implicaciones prácticas (en las actividades militares) de la presencia de las "wakas" y de sus sacerdotes en la guerra. Lo que sería, por ejemplo, importante de establecer es el mencionado sistema de dependencia "gradual" de los diversos contingentes (con sus "wakas" tutelares) que constituían las tropas imperiales. En el episodio analizado parece manifestarse una jerarquía bien interesante:

- El comandante de la tropas de los "hurincuzcos" resulta ser a la vez la persona encargada de la "waka" *Wana Kawri*. ¿Se trataría de su principal sacerdote?
- Los contingentes de *Colla suyu* parecen estar incorporados en el mismo conjunto que los *hurincuzcos* y en cierta manera dependientes de estos últimos.
- Esto parece indicar que el mando del Inca sobre al menos una parte del ejército se realizaba de una manera indirecta, por intermedio de los comandantes-sacerdotes cuzqueños, que disfrutaban de relativa independencia frente al Inca.

Otro asunto que merecería atención es el "horario solar", bien manifiesto en el caso de la "rebelión de los orejones", y su posible impacto sobre la actividad bélica del ejército inca.

De estas consideraciones referentes a la organización interna de las tropas imperiales, pasemos a un aspecto poco investigado de la actitud de los Incas frente a sus enemigos: el canibalismo ritual.

V.6. La carne del enemigo

Al inicio de este capítulo se ha debatido el problema del carácter ritualizado del enfrentamiento entre las tropas, encabezadas por sus respectivos comandantes, que por medio de la batalla comprobaban su ataw o "camac". Se ha subrayado que la derrota en la primera batalla, del ser aceptada por los vencidos, servía de base para el establecimiento de una relación de dependencia sin graves represalias, puesto que se guardaban entre las partes las reglas de un comportamiento "civilizado".

Consideremos ahora el problema siguiente: ¿en qué situación el derrotado podía ser comido (ritual o realmente) y qué mensaje político-religioso era transmitido por medio de este acto?

Me explico: sabemos perfectamente que los incas no praticaban el canibalismo aunque entre las tropas imperiales aparezcan contingentes de "chunchus", considerados como particularmente aficionados a la carne humana. Pero ya en el mito dinástico encontramos una clara referencia a un tipo de "canibalismo ritual" en el contexto de un enfrentamiento armado. Me refiero al bien conocido episodio de *Mama Guaco* y el indio *Gualla*: "*cuentan que Mama Guaco era tan feroz, que matando un indio Gualla le hizo pedazos y le sacó la asadura y tomó el corazón y los bofes en la boca, y con un haybinto - que es una piedra atada en una soga, con que ella peleaba, se fué contra los Guallas con diabólica determinacion. Y como los Guallas viesen aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen los mesmo, huyeron, ca simples y tímidos*

eran, y así desempararon su natural." (Sarmiento, Cap. 13, 1906: 39 - 40, 1965: 218). Murúa describe el mismo episodio con ligeros cambios, sugiriendo que fueron tanto *Mamahuaco* como *Manco Capac* los responsables de la matanza: " *y prendieron a vno de estos poques o guallas y lo mataron, y sacaron los bofes y soplaron y, trayendo las bocas ensangrentadas, se binieron hacia el pueblo de los guailas. Los huallas, viéndolos, se huyeron pensando que era gente que comía carne humana...*" (Murúa, 1962, Lib.I, Cap. 3: 26).

Antes de pasar al ejemplo siguiente, notemos algunos elementos significativos, que se manifiestan en este episodio:

- el acto de sacar "los bofes" y soplar dentro es típico de la ceremonia de "calpa", mediante la que se pronostica, entre otros, el resultado de una batalla; con la muy evidente diferencia que la ofrenda "regular" se realiza con un llama, y no con un ser humano;
- mediante el gesto de "comer" al enemigo, *Mamahuaco* infunde tanto pavor a los *huayllas* que estos huyen sin intentar resistir, dejando su hacienda. Según Sarmiento, los que se quedaron fueron exterminados "*porque no quedase memoría de aquellos miserables Guallas*" (Sarmiento, loc.cit.);
- entonces, por efecto de la acción de *Mama Guaco* no se establece ninguna clase de "contrato social" entre los incas y los *guallas*, pues estos últimos se ven aparentemente clasificados en la categoría de "animales".

Este curioso comportamiento de *Mama Guaco* fue imitado por el capitán *Uturungu Achache* durante la campaña de Tupaq Inka Yupanki contra los *Andes* rebeldes. El capitán, antes de la batalla decisiva, logra matar a un "*tiguere*", lo despedaza, toma un pedazo de carne del animal en la boca y se lanza contra los enemigos: "*dicen que al tiempo que partió de donde el tiguere hizo pedaços que juró no salir de los Andes hasta haber comido de las carnes de los señores Andes que ansí le habían muerto sus amigos y deudos y comídoselos (...) Ynga Achache (...) arremetió tan denonadamente a sus enenigos que a vista de todos ellos les prendió un capitán de los Andes y le hizo pedazos de cuya carne luego allí en comenzó (sic) a comer y viendo los enemigos lo que Ynga Achache había hecho y que traía un pedazo de carne de su capitán y su señor en la boca y que hacía en ellos grande estrago con un hacha que llevaba en las manos y los demás señores y gente de guerra (...) huyeron*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIII: 152). La similitud con la acción de *Mama Guaco* lleva también a un resultado similar: como el caso anterior de los *guayllas*, viendo la determinación de los incas, sus adversarios emprenden huida.

Lo interesante de este episodio es que los *ande*s o anti eran considerados caníbales, habiéndose comido anteriormente a los soldados incas tomados presos. No fue entonces la acción misma de comerse la carne humana la que pudo haberlos sorprendido y atemorizado al punto de dejar las armas y huir, sino el contexto de esta actitud de *Ynga Achache*. En el desenlace de esta campaña se subraya que no se estableció "otro tratado de paz" entre los incas y los *andes* (parecido al que anteriormente estos últimos habían quebrado), se menciona sólo la represión armada.

Buscando un sentido común para los episodios mencionados podemos decir que el acto de que el comandante coma (real o simbólicamente) la carne del enemigo en el campo de batalla conlleva el mensaje siguiente: el que una de las partes decide convertir el conflicto en una "guerra total", en la que no habrá lugar para tratos ni arreglos con los vencidos. Esta es una diferencia significativa con las situaciones referidas anteriormente de encuentros guerreros de tipo "civilizado", en los cuales los vencidos tenían la posibilidad de establecer cierto tipo de pacto o compromiso con los vencedores.

Comerse al enemigo significaba (según los incas) tratarlo como un animal, ésto se percibe claramente en el gesto simbólico de soplar en los bofes del *guaylla* (como en los de una llama sacrificada) o en la equivalencia simbólica entre la carne del "*tiguere*" y la del "*capitán de los Andes*". La falta de cualquier alusión a un subsiguiente compromiso con los vencidos es entonces perfectamente lógica: como es sabido, no hay lugar para tratos ni arreglos políticos con los animales.

Es posible que este haya sido el significado oculto de la amenaza dirigida en Vilcabamba, en mayo de 1565, por *Tito Cusi Yupanqui* al emisario español, Diego Rodríguez de Figueroa: " *Y el ynga me enbió á llamar (...) y enpeço á dezir cosas muy brabas, diziendo que* ***avía de matar á todos quantos españoles, que avía en todo este reino*** *(...) e digo luego a grandes bozes: vayan luego e traíganme toda esa jente que está ai detrás deste cerro Andes; que yo quiero yr sobre los españoles, e* ***todos los que mataré, quiero que estos los coman!*** *(...) E luego vinieron todos aquellos Andes á ofrecerse al ynga, e que si quería, que luego me comerían allí crudo, e diziéndole: qué hazes con este barbudillo aquí, que* ***te quiere engañar? más vale que lo comamos luego."*** (Rodríguez de Figueroa, 1908: 110 - 111- énfasis de MSZ).

Esta equivalencia simbólica del enemigo (especialmente del traidor, "mentiroso", que ha quebrado un acuerdo, es decir que no respeta las leyes "civilizadas") con un animal, y que por lo tanto se ve sujeto a la suerte de ese mismo (la de ser comido), era raras veces aplicada al con-

junto de la población enemiga (con excepción de los referidos casos de los *guallas*[34] y *andes*). En cambio ésta fue una actitud dirigida contra los "principales" de las provincias o naciones rebeldes y/o insumisas que quebraron un pacto establecido con el Inca o no quisieron respetar las reglas de una guerra "civilizada".

Esta forma simbólica de exclusión (y su muy concreta manifestación física) de los principales responsables del resto del grupo vencido permitía el subsiguiente establecimiento de un pacto o acuerdo político con los rebeldes sumisos. Se aprecia claramente el funcionamiento de este mecanismo, en los hechos que siguieron al descubrimiento por Ataw Wallpa de la conspiración de los cañaris contra su persona: "*Atagualpa se indignó contra los cañares muy mucho más (...) hizo que los demás señores cañares que ansi eran apartados los trujesen tres los más principales allí delante del y como allí fuesen mandó que ansi vivos como estaban les sacasen los corazones diciendo que quería ver que color tenían los corazones de los malos (...) y como esto fuese hecho dijo en alta voz el Atagualpa que si los indios sujetos a aquellos le tenían a él buen corazón y voluntad que luego se levantasen y comiesen los corazones malos de sus principales (....) y ansi crudos delante de Atagualpa los comieron de lo cual el Atagualpa rescibió contentamiento y de ver la presteza con que los cañares se levantaron a comer los corazones de sus señores y esto hecho mandó Atagualpa que luego viniesen cierto número de indios quillaycingas (...) que comen carne humana y delante de Atagualpa y de los cañares todos hicieron un gran fuego y luego tomaron los cuerpos muertos y hiciéronlos pedazos y pusiéronlos en sus asadores y trujeron allí un tinajón pequeño lleno de ají y sal y agua y con unas escobas de paja como la carne se iba asando le daban con aquellas escobas mojándolas en aquel ají y sal ya dicho y siendo ya toda la carne ya asada (...) estos quillaycingas (...) en presencia de los cañares todos comieron a sus tres señores ya dichos...*" (Betanzos 1987, II p., Cap. V: 216). La actitud de los *cañares* podría parecer sorprendente, pero hay que tener en cuenta que se trataba de establecer urgentemente con Ataw Wallpa un nuevo acuerdo de dependencia; y evidentemente los *cañares* no se encontraban en este momento en posición de dictar condiciones al Inca: "*lo cual viendo los cañares mostraban haber desto gran placer y alegría por dar a entender a Atagualpa que aquellos tres señores les habían hecho que le fuesen enemigos y delincuentes y que se holgaban de ver el castigo que de ellos se hacía y esto hecho mandó Atagualpa que estos cañares fuesen puestos en la provincia de Guambo (..) para que allí fuesen mitimaes (...) y que de allí le sirviesen (...)*" (ibid.)[35]

No hay que olvidarse de un detalle exclusivo de este castigo, sin duda alguna bien premeditado por el Inca: se trata de la destrucción de los cuerpos de los sentenciados. Dada la importancia que se atribuía en

el *Tawantinsuyu* a las momias y a su culto, este tipo de castigo tuvo que ser considerado como particularmente temible[36].

Si los casos analizados anteriormente pueden ser considerados como excepcionales y ocasionados por situaciones particularmente graves, no hay que olvidar que la posibilidad de "ser comido" como forma de castigo por haberse opuesto al Inca contaba como uno de los instrumentos "clásicos" de la práctica "sociotécnica" imperial. Me refiero aquí a la bien conocida institución de cárcel de *Sangaguaci* o *sanca cancha*, donde se organizaba otro tipo de "tribunal divino", esta vez para determinar a los "más culpables" de delitos contra el Inca: "*(Ynga Yupangue) mandó que aquellos tigueres fuesen puestos en una casa que él ansí había dedicado para cárcel la cual llamó Cangaguase e siendo ya ansi las fieras mandó que aquellos prisioneros fuesen echados con las tales fieras para que los comiesen y mandó que estuviesen los tales prisioneros en compañía de las fieras y que si acabo de los tres días no los hubiesen comido que los sacasen (...) y los que ansí hallaron vivos en fin de los tres días echáronlos fuera los cuales fueron desprivados luego de haciendas e señoríos e poderes y dados por mozos y sirvientes a los bultos que allí estaban...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XIX: 95-96)[37]. Notemos que los sobrevivientes se vieron consignados (en este caso se trataba de los *soras*) al servicio de "los bultos", es decir, recurriendo a un fragmento anterior: " *el bulto del sol y los demás bultos de las demás guacas e de los señores antiguos...*" (loc. cit.).

En algunos casos los que salían con vida de este "tribunal divino" podían ser redimidos y hasta recuperar cierto prestigio (si no su posición anterior), puesto que, según la lógica del sistema los "más culpables" perecían devorados por los animales. Esta fue la situación de los "señores chichas" castigados por haber causado la muerte de *Paucar Usno*, un hijo de *Ynga Yupangue*: "*Fueron echados en las cárceles (...) donde dicen que fueron comidos parte dellos entre los cuales* ***fueron comidos dos señores chichas los cuales habían dado la orden*** *de la cava de fuego donde fue quemado Paucar Usno, hijo de Ynga Yupangue (...) los que ansi habían quedado vivos fueron mandados sacar y el Ynga mandó que fuesen traídos ante él y como ansi los viesen rescibióles bien e hízoles mercedes y ellos juraron de ser leales al sol y al Ynga y al Cuzco...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXIII: 120-121 - enfásis de M.S.Z.)

Existió, como vemos, una posibilidad de salir con vida del "tribunal de las fieras", en cambio no había tal eventualidad si por una u otra razón los incas decidían simbólicamente "tomar la parte" de las fieras (dejando a los "quillaycingas" el aspecto práctico de esta sustitución). El mensaje es pues bastante evidente: no habría posibilidad de tratos ni de perdón para los que no respeten las reglas "civilizadas". Es decir, las impuestas por los incas.

V.7. El cadáver del vencido o del "taqui" del muerto

El cadáver del enemigo, al no sufrir la suerte de los jefes cañaris mencionados más atras, era destinado para elaborar varios objetos de uso simbólico-ritual, de función principalmente antropotágica. Citemos entre otros a los llamados "runa-tinya", tambores elaborados de piel humana, utilizados para espantar a los adversarios en el campo de batalla (Gruszczyñska-Ziokowska 1995: 154). En el contexto debatido, J. Szemiñski me llamó la atención sobre un fragmento de la crónica de Guamán Poma, en el que se resumen los diversos "usos" del cuerpo del enemigo derrotado (1980, fol. 314 [316]):

aucap umanuan upyason-	Awqap umanwan upyasun,	Bebamos con el cráneo del traidor,
quironta ualcarisun-	kirunta walqarikusun,	nos adornemos con el collar de sus dientes,
tullunuan pincullusun-	tullunwan pinkullusun,	toquemos la melodía de pinkullu con las flautas de sus huesos
caranpi tinyacusun	qaranpi tinyakusun,	batamos el tambor de su cuero
taquicusun	takikusun.	y cantemos la verdad.

De esta manera el comandante vencido seguía como esclavo perpetuo de su vencedor[38].

V.8. Los agüeros

En el *Tawantinsuyu*, al igual que en otras culturas tanto del Nuevo como del Viejo Mundo, la guerra en la cual participaba personalmente el soberano era considerada como cierto tipo de "tribunal divino" a travesdel cual las divinidades pronunciaban sus decisiones.

Los partes que se sometían a este juicio estaban, por razones obvias, interesadas en conseguir, un pronóstico fiable acerca del "divino" veredicto. Pero no se trataba únicamente de obtener una información preciosa por parte de la divinidad sino también (por sobrentendido) su apoyo efectivo. He aquí la importancia de los agüeros y oráculos que se consultaban tanto antes como durante las campañas militares. Este asunto se ha debatido en el capítulo I, por eso aquí sólo se resumirán los puntos de principal interés para el problema del componente ritual-religioso del enfrentamiento armado.

Ante todo hay que recordar que, estando considerado el resultado de un enfrentamiento armado como "veredicto divino", servía en sí mismo como cierto tipo de agüero o señal, particularmente importante en el contexto de la elección de un nuevo *Sapan Inka*. El futuro soberano tenía que demostrar su "ataw", suerte de guerra, y el favor de las divinidades, por vía de victorias *anteriores* al eventual nombramiento. Esta condición se constata en varios episodios de la vida de los futuros Incas[39]. Recordemos, a título de ejemplo, el caso de *Amaro Topa Inca*, destituido de la sucesión precisamente por falta de "ánimo guerrero"[40], o el muy significativo orden de los eventos relacionados con la nominación de *Manku Inka* como soberano a fines de 1533, en el Cuzco. Este episodio merece ser presentado en detalle, puesto que documenta cómo ciertas reglas y comportamientos rituales seguían influyendo en las decisiones tomadas por los incas, entre otros, frente a los españoles.

Cuando estos últimos decidieron apoyar el nombramiento como *Sapan Inka* de su nuevo aliado, *Manco Inca*, éste no ciñó de immediato la *mascapaycha*, sino que decidió primero reunir cinco mil guerreros y salir con ellos contra las fuerzas quiteñas en diciembre de 1533. Habiendo alcanzado una victoria (con ayuda de los españoles), en vez de proseguir la campaña regresó al Cuzco y, después del ayuno ritual de tres días y otras ceremonias, fue investido ya con los poderes de *Sapan Inka*; como resultado de la mismo, pudo reunir un ejército aún más importante y salir en nueva campaña contra las fuerzas de *Quisquis* (Sancho, 1917: 171; 1962: 165-68). Del cálculo del tiempo que *Manku Inka* invirtió en preparar su primera expedición (cuatro días) resulta que hubiera perfectamente podido cumplir tanto con el ayuno (tres días) como con las respectivas ceremonias, y hacerse nombrar *Sapan Inka antes* de la primera salida contra *Quisquis*. Pero aparentemente era indispensable dar primero un testimonio concreto del *ataw*, la suerte guerrera del comandante.

Como en el caso de otras reglas, este requisito formal de demostrar en la práctica las cualidades de un comandante victorioso antes de ser nombrado *Sapan Inka* o "Inca heredero" podía aparentemente ser cumplido por vía simbólica, mediante un "simil" de una verdadera batalla. Así se podría explicar la curiosa información de *Pachacuti Yamqui* acerca de una representación organizada en Cuzco con motivo del nombramiento de Wayna Qhapaq como "heredero": "*(Pachacuti Ynga Yupangui) despacha la metad del exérçito con el Otorongo Achachi y Caçir Capac con todos los apos curacas para que en la fortaleza de Sacssaguaman todos estubiesen a puntos <de guerra> para la defenssa de la çiudad del Cuzco y que el nuebo infante Guayna Capac, su ñieto, les abía combatir*

con sus çincuenta mil hombres todos armados de oro y plata. Al fin representa a manera de comedias y entra por çima de Çinca, y (...) los uençe a los que estavan fortalezidos en Sacssaguaman. Y entrando a la fortaleza, saca a todos los Cayambis <y Pastos> y gente abido en guerras, y las cabezas cortadas, que estavan para esse efecto <hechas>, les unta con sangre de llamas y pone en las lanças. Al fin a los bençidos hazen haylli dellos, triumphándoles hasta Coricancha (...) en donde haze sus acatamientos <al simple ymajen del Hazedor>." (*Pachacuti Yamqui*, 1993, fol 25v: 232). Esta batalla ficticia precedió la trasmisión de poder por parte de *Pachacuti Ynga Yupangui* a su hijo, *Ttopa Ynga Yupangui* y la designación de *Guayna Capac Ynga* como "infante" (ibid., fol 26: 233). Nótese el esfuerzo por imitar lo más cerca posible toda la parafernalia de una verdadera batalla: no sólo se preparan las cabezas cortadas untadas con sangre de llamas, sino que se representa toda la ceremonia del triunfo, junto con el acto final en el templo de *Coricancha*. Esto parece apoyar la tesis de que en este caso no se trataba de una simple representación "teatral", como las que se organizaban por ejemplo durante las ceremonias funerarias, sino de la creación de un "sustituto simbólico" de una verdadera victoria de un futuro Inca..

Volvamos a las guerras reales, que tenía que llevar a cabo (y alcanzar la victoria) un Inca, y al importante papel de agüeros y rituales "protectores":

1 Una de la principales preocupaciones del Inca era la posibilidad de rebelión de las provincias. Para pronosticar esta clase de eventualidad se recurría a los servicios de una categoría especial de adivinos, llamados *yacarca*[41]. Esta clase de información podía, a su vez, conseguirse por otro medio adivinatorio, por ej., mediante un sueño profético[42].

2 Antes de salir a la guerra el Inca tenía que solicitar el "permiso al Sol", lo que se realizaba aparentemente mediante la ceremonia de *calpa*. Se consultaban también los oráculos de mayor prestigio[43].

3 Paralelamente se llevaban al cabo varias ofrendas y rituales cuyo fin era proteger al Inca y conseguir el apoyo de las divinidades para el éxito en sus conquistas. Aparte de los rituales que se llevaban a cabo con este propósito en *Coricancha,* existían, dentro del sistema de los ceques, una serie de "wakas" especialmente dedicadas a la protección del Inca en la guerra. Contaban entre ellas:

- Ch-2:2[44] Racramirpay " *se le hacia solenne (sacrificio) quando el inca yua personalmente a la guerra, pidiendole que le ayudase al Rey como hauia ayudado a inca yupanqui...*" (Rowe, 1979: 16),

- Ch-3:3 "*(...) inti illapa (...) hacian sacrificio a este ídolo (...) rogandole se conseruasen las fuerças del inca, y no se disminuyese su imperio.* " (loc.cit.),
- Ch-7:4 " *(...) Taxanamaro (...) rogauase a esta Guaca por la vitoria del inca.*" (ibid.: 24),
- Ch-7:7 "*(...) churuncana (...) sacrificios a Ticci viracocha, pidiendole que venciese el inca por toda la tierra hasta los confines del mar (...)* " (loc. cit.),
- posiblemente también "*Ch-8:1 illanguarque, en que se guardauan que decian hauerlas dado el sol a inca yupanqui* " (ibid.: 26) y en otro "waka" relacionado con victorias de los Incas[45] .

4 El Inca salía a la guerra acompañado de algunas "wakas". Se trataba muy probablemente por lo menos de su propio "wawqi"[46] y de la figura de *Wana Kawri*: " *lleuauan este idolo a la guerra mui de ordinario, particularmente quando yua el Rey en persona...*" (ibid.: 46, Ch-6:7). En cambio no se revela claro si la "imagen del Sol" era o no llevada a la guerra[47].

- No bastaba conseguir el apoyo de las divinidades protectoras de los Incas, era igualmente importante quitarles las fuerzas a las "wakas" de los adversarios. Para ello servía, según los informantes de Murúa, un ritual bastante complicado, cuyas principales etapas eran las siguientes: " *Quando querían yr a la guerra, hazían sacrificio de pájaros de la puna, para con ellos disminuir y abajar las fuerzas de los enemigos y las fuerzas de las huacas e ydolos contrarios. (...) echáuanlos [los pájaros] en el fuego, y alrededor dél andauan los oficiales del sacrificio, con siertas piedras redondas y esquinadas, donde estauan pintadas culebras, leones, sapos, tigres y decían, encanto, vsachum, que significa "suceda nuestra bictoria bien", y otras palabras, que decían "piérdanse las fuersas y ánimo de las huacas de mis enemigos" (...)*" (Murúa 1964, Lib. II, Cap. 27: 105).

No obstante todas las precauciones mencionadas, el resultado final permanecía incierto, puesto que incluso la respuesta favorable del oráculo podía resultar falsa, como lo experimentó Waskar (Pizarro, 1986, Cap. 11: 57) o el resultado de la ofrenda de *calpa* mal interpretado, como le ocurrió a los chancas antes del ataque contra Cuzco: "*A la sazón que el Inga Viracocha dejaba el Cuzco, Astoyguaraca y Tomayguaraca partieron de Ichopampa, haciendo primero sus sacrificios y soplando los livianos de un animal, a que ellos llaman calpa. La cual no entendieron bien, por lo que después les sucedió* " (Sarmiento de Gamboa, Cap. 27, 1906:, 1965: 232).

Por ello se hacía necesario repetir las consultas, puesto que aún en situaciones aparentemente desesperadas, un agüero favorable podía anunciar un cambio súbito de suerte. Fue lo que experimentaron, según algunas fuentes, *Challco Chima* y *Quisquis* derrotados en la primera fase de la batalla decisiva contra las tropas de Waskar Inka: " *Y estando assí, a media anoche, los ensiende fuego Challco Chima <y Quisquis> ensima de sus manos esquierdas, con un pedaço de çebo, poniendo dos boltos de çebo, al uno en lugar del campo de Guascar Ynga, y al otro en lugar del campo de Atao Guallpa Ynga. Y assí arde mucho más el que estava puesto en lugar de Guascar Ynga, y el de Atao Guallpa muy poquito. Y assí dizen que el de Guascar ardiendo tan alto se apaga muy presto y el de Atao Guallpa Ynga comiença a arder bien. Y entonçes el dicho Challco Chima y Quisquis le canta el haylli de quichu, dando a entender a sus soldados que abían de suçeder muy bien*" (Pachacuti Yamqui, 1993, f. 41v: 264)[48].

En caso de augurios y respuestas negativas, tampoco se adoptaba una actitud fatalista, puesto que, como se ha dicho, la "waka" que dio el oráculo podía resultar "mentirosa" y sin poder alguno, lo que demostró Ataw Wallpa destruyendo la "waka" *Apocatequil,* que le dio un pronóstico desfavorable acerca del resultado de su enfrentamiento con Waskar (Betanzos 1987, II p., Cap. XVI: 249 y ss)[49].

Sin embargo existía cierta clase de augurios considerados como sumamente fiables por su carácter extraordinario, y que por lo tanto no se prestaban a las manipulaciones del tipo mencionado más arriba. En el contexto de las actividades militares eran estos algunos eventos catastróficos (o considerados como tales), que podían hasta hacer abandonar los preparativos bélicos o, en caso de ocurrir durante el desarrollo de la guerra, hacer dejar las armas a los beligerantes. Uno de estos casos, que presenciaron los españoles, fue la erupción de un volcán que, según algunos cronistas tempranos, habría sido la causa principal de la derrota del ejército de *Rumiñaui* en la batalla de Teocaxas (Guillén 1994: 67).

Igualmente temidas eran las llamadas "señales del cielo", tales como apariciones de cometas, auroras australes y, especialmente, los eclipses de Luna. La importancia de estos últimos resultaba de la estrecha relación ritual y simbólica atribuida por los incas a las fases de la Luna en el contexto de las actividades militares. Como he expuesto más atrás, los plenilunios eran considerados períodos más favorables para dar batallas, pero, por otra parte, éstos eran los momentos en que solían ocurrir los temibles eclipses de Luna, dramáticos anuncios de un posible fin del mundo[50]. La coincidencia oportuna del eclipse parcial de Luna, ocurrido el 14 de mayo de 1565, con los preparativos bélicos del ejército inca, sirvió aparentemente a *Titu Cusi Yupanqui* de argumento para apaciguar

al "partido de guerra" de la corte de Vilcabamba (sin perder prestigio), y tratar la paz con Diego Rodríguez de Figueroa, enviado de las autoridades españolas[51].

En cuanto a otras "señales", como la aparición de un cometa, una aurora austral, etc., el material presentado en el capítulo I no deja lugar a dudas sobre el hecho de que las sociedades andinas, y entre ellas, los incas, consideraban esta clase de fenómenos celestes notables como pronósticos reveladores y altamente fidedignos referentes a sucesos futuros, generalmente de carácter catastrófico. Los peligros así anunciados, especialmente en lo tocantes a la persona del Inca, demandaron una reacción inmediata en forma de actividades mágico-religiosas que ac-tuaban como medidas de seguridad eficaces en tal situación; aparentemente estos "actos protectores" tenían prioridad sobre otras tareas sociales.

Sin embargo, no queda claro en qué medida estas señales, los pronósticos interpretados en su entorno y los "rituales de protección" asociados pudieron tener consecuencias prácticas en el desarollo de una campaña militar. A juzgar por las reacciones frente a los eclipses de Luna, esta influencia pudo haber sido muy significativa.[52]

V.9. Conclusiones

Podríamos resumir las principales componentes simbólicas de la actividad militar del soberano Inca en torno a los siguientes puntos:

1 Gran parte de las conquistas de los tiempos desde Pachakuti Inka Yupanki se realizaron por los "capitanes" del Inca, mientras este permanecía en Cuzco u otro centro (como Tomebamba en caso de Wayna Qhapaq).

2 Las salidas a la guerra del soberano Inca en persona se realizaban en situaciones consideradas como especialmente importantes. En el caso de Pachakuti Inka Yupanki, Betanzos menciona explícitamente un ciclo de "veinte años" cumplidos los cuales el Inca estaba de cierta manera obligado a llevar personalmente el ejército imperial a la batalla para así demostrar y reconfirmar, mediante la victoria, su "ataw" o suerte guerrera. Vale la pena subrayar que el Inca podía enfrentarse tanto con los humanos como con las "wakas", como por ejemplo Ataw Wallpa con *Apocatequil*[53].

3 La actuación del Inca en la guerra estaba altamente ritualizada: el Inca, considerado "Hermano del Trueno", tenía que imitar las "gestas" de su "pareja divina". Este aspecto simbólico se ve confirmado por la presencia, en compañia del Inca, de la figura de *Cacha*

(Trueno), tenida como una representación específica del "Dios de las batallas".

4 En el desarollo de las campañas militares se guardaban varias reglas de carácter mágico-religioso. Aparte de las ofrendas y varias clases de agüeros, se respetaba estrictamente el ciclo sinódico de la Luna, siendo los períodos de la Luna llena los considerados más favorables para las actividades bélicas. En cambio durante los novilunios las hostilidades tenían que cesar para dar lugar a la realización de ofrendas.

Otras señales y augurios, como sucesos extraordinarios tipo apariciones de cometas, eclipses, etc., eran analizados con particular atención y los pronósticos formulados en su base, especialmente en los tocantes a la persona del Inca, podían influir sensiblemente en sus decisiones respecto a la campaña militar en curso.

5 Las frecuentes referencias a la división del ejército inca "en tres partes" parecen aludir a una tripartición del mando de las tropas en:

- un contingente dirigido personalmente por el Inca (¿acompañado de la figura de su "wawqi"?),
- otro por los *hanancuzcos* (y los aliados no-incas),
- un tercero de los *hurincuzcos* (junto a otros aliados no-incas).

Un asunto todavía no plenamente acalarado, es el de la asociación entre las partes del ejército y las "wakas" que llevaban a la guerra. Parece bastante probable que el contingente de los *hurincuzcos* fuese encabezado (y simbólicamente dirigido) por la "waka" de *Wana Kawri*. En cambio no está seguro si se llevaba a la guerra una de las representaciones del Sol y si, por consiguiente, fuese esta última la que estaba a cargo de los *hanancuzcos* o si lo hubiese sido el "wawqi" del Inca. Tampoco queda clara en este contexto de tripartición de las tropas la posición del Sumo Sacerdote quien, como sabemos, desempeñó el cargo de "capitán general"[54].

6 Aparentemente, el mando del Inca sobre las tropas de los orejones estaba en cierta forma limitado precisamente a causa la presencia de las "wakas". Vale la pena resaltar una vez más la importancia de la declaración de *Mihi*, uno de los comandantes incas en la expedición norteña, quien resaltaba su lealdad (y la de los orejones) en primer lugar a "*la figura del sol, pues en su guarda y defensa venimos del Cuzco*" (Murúa 1962, I p., Cap. 34: 91 y ss.). En cambio el compromiso de los orejones para con el Inca estaba clasificado como un tipo de contrato, que se consideraba roto en caso de incumplimiento de los términos por una de las partes. Este sistema de doble dependencia parece extenderse a las tropas no-incas. Es

posible que uno de los lazos "intermediarios" de dependencia, que aseguraba la participación de las tropas no-incas en la guerra pudo haber sido establecido no por el *Sapan Inka* sino por el Sumo Sacerdote de la religión imperial.

7 Otro asunto que no se presenta todavía claro es el tipo de periodicidad de estas guerras "rituales" del Inca. Los "veinte años" mencionados repetidamente por Betanzos parecen tener un significado simbólico y no "práctico", pero, curiosamente, el cronista alude a este ciclo únicamente en relación al reinado de Pachakuti. Otro punto que merecería una aclaración es el papel exacto de Venus en estos rituales y, particularmente, la posible importancia del período de visibilidad de este astro como "Lucero de la Tarde" en el caso concreto de las actividades rituales realizadas por el Inca. Los cuatro casos analizados en el apartado correspondiente, relativos al comportamiento de Ataw Wallpa y *Manku Inka*, aunque sugestivos, no constituyen por sí un conjunto suficientemente importante de evidencias para apoyar esta hipótesis.

8 Aparentemente, algunos enfrentamientos armados tuvieron un carácter hasta cierto punto ritualizado. Los derrotados en un primer encuentro, ante la evidencia del "ataw" del Inca, podían evitar represalias aceptando de immediato la supremacía de los cuzqueños, al menos durante el período de vida del Inca que los subyugó. Sin embargo, una resistencia prolongada o una segunda posterior rebelión anulaban la vigencia de estas reglas. Los rebeldes se exponían a ser clasificados en la categoría de "animales" y por extensión a sufrir a la pena de "ser comidos".

Queda por considerar un importante aspecto ritual relacionado con los asuntos militares: la ceremonia del triunfo. De cumplir este ritual, la conquista podía ser considerada efectiva. La ceremonia del triunfo estaba íntimamente asociada a la legalización del botín ganado y los terrenos conquistados, lo que a su vez nos lleva a considerar el problema siguiente: ¿quién era el "dueño legal" de lo conquistado? Este asunto se debatirá en el capítulo siguiente.

NOTAS

1 Rostworowski 1983: 134 y ss; Millones 1987: 105 y ss.

2 Otros posibles motivos de esta curiosa actitud de Wiraqucha Inka se discutirán más adelante.

3 Los "*(...) Alavicça fueron echados de la ciudad del Cuzco e ansi quedaron sujetos e avasallados los cuales podrían decir que les vino güesped y los echó de casa*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XVI: 79).

4 Lo que no significa que comparta la totalidad de las ideas de este investigador en cuanto a la interpretación de la guerra de los incas con los chancas. Me parece más aceptable (entre otros por la rigurosidad metodológica del estudio) el mencionado análisis de las tradiciones referentes a estados anteriores al Imperio Inca realizado por Jan Szemiñski (Szemiñski, 1994, pass.)

5 Existen ligeras divergencias entre los testimonios de Betanzos y Sarmiento de Gamboa en cuanto a los detalles de las dos sucesivas batallas con los chancas. Según los informantes de Sarmiento, el citado discurso habría sido pronunciado por Inka Yupanki antes de la segunda batalla, esta vez con los capitanes de *Uscovilca*. Pero ambas fuentes concuerdan en que los capitanes de *Uscovilca* perdieron la vida a resultas de esta segunda batalla (Sarmiento, loc. cit.; Betanzos 1987, I p., Cap. X: 44 - 45). Véase la nota siguiente.

6 Recordemos que según los informantes de Sarmiento de Gamboa, *Uscovilca* no fué un soberano viviente sino la momia de un antiguo famoso conquistador (Sarmiento, 1965, Cap. 27, 28: 231 y ss). Pero eso no cambia en nada la interepretación que propongo, puesto que de todas maneras resultó que Inka Yupanki era más poderoso (o "camac") que el comandante divinizado de sus adversarios. Véase la nota anterior.

7 Esto explicaría el porqué de las rebeliones de las provincias en el momento de la muerte de un soberano Inca. A veces podía tratarse no tanto de rebeliones *sensu stricto* sino de una forma de renegociar las relaciones y obligaciones de los grupos súbditos frente al Estado.

8 Los datos relativos a la existencia de tal ciclo proceden únicamente de la crónica de Betanzos y se limitan exclusivamente al reinado de Pachacuti. Otros argumentos a favor del carácter simbólico de este ciclo se presentan más abajo.

9 Para más detalles acerca de esta figura Véase el Cap. I.

10 Además está mencionado sólo en la crónica de Betanzos.

11 El posible sentido de esta muy interesante expedición de Wayna Qhapaq se debate en los capítulos I, III y VI

12 La fuente no precisa la duración exacta de la primera campaña contra los chichas, encabezada por *Topa Amaro Ynga* y *Paucar Usno* (loc. cit: Cap. XXIII: 120 - 121). Por esta razón la edad alcanzada por Pachakuti Inka Yupanki es solo aproximada (alrededor de 90 años). Nótese que en cambio están mencionadas las duraciones precisas de las campañas llevadas al cabo por *Yamque Yupangue* en compañía de su hermano *Topa Ynga Yupangue*, lo que puede estar relacionado con el origen social (panaca) de los informantes de Betanzos.

13 Notemos que la edad de "setenta años" aparece asociada tanto a cierto momento de la vida de Pachakuti Inka Yupanki, como de la de su hijo *Yamque Yupangue* (ibid.

Cap. XXXIV: 155) y, finalmente, ésta sería también la edad alcanzada por *Topa Ynga Yupangue*. ¿Sería esta también una "edad simbólica", atribuida a alguien clasificado como "muy viejo"?

14 Véanse las tablas en las que se han resumido diversas tareas realizadas en tiempos de Pachakuti Inka Yupanki dentro del cuadro del supuesto "ciclo de veinte años".

15 Existen discrepancias y contradicciones en las fuentes en cuanto a la fecha de la huida de *Manco Inca* del Cuzco y del subsiguiente inicio de las hostilidades. Según una fuente de particular importancia, "*La relación del sitio del Cuzco*", *Manco Inca* logró escaparse el "*miércoles a 18 de Abril*" (*op. cit.:* 516). Algunos días más tarde vino al Cuzco una funeste noticia: "*Sábado, víspera de Pascua de flores, fué Hernando Pizarro avisado por cosa muy cierta que el Inga estaba alzado con muy dañado propósito;* [...]" (*ibid:* 517). Comparando las dos citas resultaría que el Sábado Santo en cuestión correspondería al 21 de abril. Pero en 1536 la Pascua de flores tuvo lugar el 9 de abril y no el 22, como resultaría de la fecha arriba citada. ¿Cuál de las dos referencias cronológicas es la de mayor fiabilidad: la que asocia el evento a la Semana Santa o la que propone la fecha del 18 de abril? Notemos que según la fuente citada, la revuelta de *Manco Inca* habría ocurrido en 1537 (Anónimo 1934: 530). Esto está en flagrante contradicción con toda la evidencia histórica disponible, que sitúa el inicio de la revuelta de Manco Inca en abril - mayo de 1536.

16 Lo repite, casi con las mismas palabras, López de Gomara, cap. CXXXIII: 238.

17 Más precisamente a las 16 horas 34 minutos del tiempo local (GMT - 5h). Obviamente, los incas no determinaban el plenilunio por medio de cálculos con precisión de orden de horas y minutos, sino por medio de observaciones prácticas de las fases del astro.

18 A las 17h. 19 m., Véase la nota anterior. Al citar mi análisis astronómico relativo a la toma de *Sacsayhuaman* (y otros eventos del sitio), E. Guillén ha confundido los períodos de novilunios con los plenilunios (y viceversa), por lo tanto habla de los sacrificios a la luna llena (y tregua), por ej., del 16 de agosto 1536, mientras que éste fue en realidad el día del novilunio, etc. (Guillén 1994: 93, 97). Véase en otro estudio las fechas exactas de los eventos mencionados (Ziólkowski, Sadowski 1992: 270).

19 Sin embargo, después de algunas amargas experiencias los comandantes incas decidieron cambiar de táctica de una manera radical, intentando una astuta trampa precisamente durante el novilunio. Como lo afirman los mismos españoles, de no haber ocurrido una coincidencia desfavorable, el ardid hubiera funcionado en beneficio de los incas, cambiando dramáticamente el desenlace del acontecimiento (Anónimo 1934: 531 y ss.).

20 Me explico: el ciclo sinódico de Venus tiene una duración promedia de aproximadamente 584 días. Durante este período el astro, primero es invisible durante unos ocho días (conjunción superior con el sol), para después aparecer como Lucero de la Mañana por espacio de aproximadamente 250 días. A lo largo de este periodo Venus se aleja paulatinamente del Sol hasta alcanzar su "elongación máxima", es decir la mayor distancia angular entre los dos astros (ca 48º): es en este momento cuando el planeta alcanza su mayor luminosidad en el cielo matutino. Después Venus empieza a acercarse al Sol hasta llegar a la conjunción inferior: es este un período de invisibilidad del astro por espacio de unos 56 días. Finalmente, Venus reaparece, pero esta vez como "Lucero de la Tarde", y en este aspecto está visible por espacio de unos 270 días hasta entrar nuevamente en conjunción superior con el Sol, inicián-

dose otro ciclo de similar duración. En realidad, la duración del ciclo sinódico de Venus puede variar entre 582 y 587 días, el cálculo de 584 días es una aproximación del valor promedio (583,92 días).

21 Para más detalles acerca de este interesante aspecto de "guerra ritual" veáse e.o Scheele 1991: 120 y ss.

22 Esta advertencia podría ser considerada innecesaria, pero me doy perfecta cuenta del hecho de que el problema de los llamados estudios arqueoastronómicos es particularmente delicado en el caso andino (y más exactamente peruano). No es mi propósito entrar aquí en estay enredada materia, pero quisiera señalar que aparte de algunos estudios muy valiosos, se han publicado por algunos autores teorías y trabajos tan extraños (pretendían hasta aclarar "*El Genésis de la cultura andina*") que el público tiene perfecto derecho a manifestar cierta desconfianza sobre el método arqueoastronómico como tal. Además, como en cualquier terreno que separa dos disciplinas de investigación, pueden ocurrir malentendidos o interpretaciones erróneas (véase la nota 18), prefiero por tanto "poner los puntos sobre los íes".

23 Vale la pena observar que el día de la ejecución de Atawallpa, el 26 de julio de 1533, Venus estaba en conjunción menor con el Sol y por lo tanto era invisible en el cielo de Cajamarca (Véase Ziólkowski, Sadowski, 1992, tab. XV, XVI: 276-282). ¿Influyó esta coincidencia en la aparición de la creencia acerca de la posibilidad de la resurrección del Inca, creencia aparentemente compartida por el mismo Ataw Wallpa? (Pizarro 1986, Cap. 11: 63). En realidad el papel de Venus, citado en varias fuentes como el principal (si no el único) planeta adorado en el *Tawantinsuyu*, merecería un estudio más detallado, que sobrepasa los límites impuestos a este trabajo.

24 Véase la nota 6.

25 Sarmiento llama "*Michi*" al comandante de los *hurincuzcos* (Sarmiento 1965, Cap. 60: 261)

26 Lo dice claramente *Pachakuti Yamqui* "*Al fin el ynga con toda esta gente comiença a combatir sin dar agradeçimientos a su general Mihicnaca Mayta y a los orejones, los quales, de puro enojo, desampara al ynga y toma la estatua de Guanacaori y viene marchando hazia el Cuzco.*" (*Pachacuti Yamqui*, fol. 35-35v: 252).

27 Queda por establecer si el Inca llevaba a la guerra a su wawqi personal o al famoso "wawqi" de Pachakuti Inka Yupanki. Véase la discusión refrente a los "wawqis" y a las representacione del Trueno en los capítulos I y III. Véase más abajo la discusión del testimonio de Murúa.

28 Notemos que en el caso del intento de motín, fue *Mihi*, el capitán de los "*hurincuzcos*" quien se apoderó del la figura y no *Auqui Toma*, capitán de los "*hanan cuzcos*".

29 Véase el capítulo III.

30 En otra parte de su crónica, Murúa aumenta el número de las" wakas" del Trueno: "*si el Ynga yba camino o a alguna guerra, donde quiera que le cojía el tiempo señalado del sacrificio, lo haçía, llebaua consigo las tres huacas dichas del trueno, relámpago y el sol.*" (Murúa 1964, II p. Cap. 27: 103).

31 Esto se nota claramente en la descripción de los rituales realizados en el templo de Curicancha, véase Ziólkowski, 1987; 1988, pass.

32 Uno de ellos presenció una ceremonia inca, en la que los participanes cantaban desde la salida hasta la puesta del sol, subiendo o bajando la voz en relación a la posición del astro (Bartolomé de Segovia 1968: 252).

33 Recordemos el motivo principal de motín de los *hurincuzcos*: " *las raciones hordinarias (...) se les daua de diez a diez días y después de mes a mes, de suerte que mediante esto los orejones vinieron a grande necessidad y misería (..)* " (Murúa, loc. cit.). Al creerle a Pachacuti Yamqui Salcamayhua, los contingentes de *Tabantinsuyos* padecían por ese entonces de similares privaciones, que se solucionaron sólo por medio de una intervención directa de los "orejones" ante el Inca (*Pachacuti Yamqui* 1993, fol. 35 v : 252). Véase también el capítulo II.

34 En el caso de los *huayllas* (o *guallas*) no se trataba de ningún tipo de traición sino simplemente de la necesidad de apoderarse de sus tierras por parte de los incas, lo que implicaba la eliminación física de sus dueños. Aparentemente, una situación similar ocurrió en tiempos históricos, me refiero a la exterminación del *Capac ayllu* que se analiza en el Capítulo VII.

35 Atawallpa aplicó el mismo procedimiento en el caso de la rebelión de los pastos (ibid., Cap. VI: 219). Guamán Poma cita otros delitos por los cuales uno podía ser comido vivo por los chunchus (Guamán Poma, 1980, fol. 312: 286).

36 Recordemos que el mismo Atawallpa, habiendo sido sentenciado por los españoles al garrote y después a ser quemado su cuerpo, decidió *in extremis* bautizarse, no para así evitar la muerte sino para evitar la destrucción de su cuerpo (Pizarro, 1986, Cap. 11: 63-64).

37 En la lista de las "wakas" del sistema de los "ceques" se mencionan dos "sancacancha": uno en la parte de Chinchaysuyu: *(..) eran dos buhios pequeños llamados, sanca cancha, el uno; y el otro Hurin sanca; donde tenian cantidad de leones, tigres, culebras, y de todas las malas sauandijas que podian hauer. en estos buhios metian a los prisioneros que trayan de la guerra; y el que moria aquella noche, comianle las dichas fieras; y a el que quedaua viuo, sacauanlo; y esto tenian por señal de que tenia buen coraçon, y proposito de seruir al inca.*" (Rowe, 1979: 24, Ch-7:2). Otra cárcel del mismo nombre estaba localizada en el sector de Collasuyu: "*(...) era una carcel llamada, sancacancha, que hiço Mayta capac* ..."(ibid.: 48, Co-8:1). Nótese cierta discrepancia entre las fuentes en cuanto de reclusión de los presos en la cárcel: uno, dos o tres días. Posiiblemente esto dependía de la gravedad del delito. Esta cárcel es mencionada por otros cronistas (Sarmiento de Gamboa, Cap. 37, 1965: 241; *Pachacuti Yamqui*, 1993, fol. 17v, 36v: 216, 254; Guamán Poma, 1980, fol 302-303, 312: 276, 286)

38 La traducción es de Jan Szemiñski, en la columna izquierda está anotado el texto según el cronista, en la central la transcripción fonética de Szemiñski; su traducción al castellano aparece en la columna izquierda (Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre de 1995).

39 Este tema ha sido analizado en otro texto mío (Ziólkowski, 1991a, pass.).

40 Argumento citado por algunos cronistas (Sarmiento, 1906, Cap. 40, 41: 82 -83; Pachacuti Yamqui, 1993, fol. 23v, 24v: 228, 230). Hay otra posible explicación de esta sustitución la cual es debatida en el capítulo IV.

41 Veáse el Cap. I, también Gareis, 1987: 74-75.

42 Según Pachacuti Yamqui, así fue descubierta la conspiración e intento de rebelión de *Guallpaya* (Pachacuti Yamqui, fol. 30: 241). Existía incluso una "waka" especial para comemorar un sueño parecido de Wayna Qhapaq (Rowe, 1979: 26, Ch-8:4). Véase también el Cap. VII.

43 Por ejemplo, tanto Atawallpa como Waskar consultaron el oráculo de Pachacamac (Pizarro, 1986: Cap. 11: 57-58).

44 Utilizo el código empleado por J.H. Rowe, 1979.

45 Por ejemplo Ch-9:7,8 y 9 (ibid.:28). Es posible que con este mismo motivo se hicieran ofrendas a los *Pururaucas* (ibid: 41, Co-1:1; 48, Co-7:2; 50, Cu-1:1; 54, Cu-4:1, Cu-6:1, Cu-6:3; 56: Cu-8:1).

46 Veáse el capítulo IV.

47 Veáse más arriba la discusión de este problema en el párrafo dedicado a la organización del ejército inca.

48 Dicho sea de paso, este tipo de agüero se asemeja bastante a uno de los métodos usados en la misma época por los españoles para escoger a un Santo protector contra ciertas calamidades, por ejemplo granizo o heladas. El método en cuestión consistía en poner velas sobre hojas de papel con nombres de los distintos "candidatos". Se escogía el santo cuya vela ardía por más tiempo. (Christian jr, 1981: 48).

49 Veáse el análisis de este episodio en los Cap. I y VII.

50 Véase la parte dedicada a la Luna en el capítulo I.

51 Esta coincidencia temporal tan precisa entre la movilización del ejército inca, la llegada del emisario español y el eclipse fue, posiblemente, bien premeditada por *Titu Cusi Yupanqui*, gracias a un sistema muy rudimentario de previsión de eclipses lunares, del cual, según algunos indicios, disponían posiblemente los incas. Véase el Cap. I y también un estudio de este problema en: Ziólkowski, Lebeuf 1991, Ziólkowski, Lebeuf 1993.

52 Algunos datos referentes al comportamiento y comentarios de Ataw Wallpa frente a la aparición del cometa a comienzos de julio de 1533 se discuten en el Cap. VII. Véase también Ziólkowski, 1985, pass.

53 O de Inka Yupanki con *Uscovilca* si este fue una momia de un famoso conquistador divinizado; compárese la nota 6.

54 Véase los Cap. III y VII.

Capítulo VI

LOS JUEGOS Y LAS APUESTAS O "DEL ORIGEN DE LA PROPIEDAD" (PRIVADA)

> "El Ynga y el [çacerdote mayor] jugavan muchas veces a sus juegos" (Pedro Cieza de León, "El Señorio de los Incas").

Introducción

Uno de los más importantes problemas vinculado íntimamente con el desarollo del Estado Inca, fue el método de adquisición de tierras personales por parte del Inca y sus familiares. Entre los numerosos estudios dedicados a este problema se destacan los de María Rostworowski de Diez Canseco, cuyo importante aporte comprende tanto la publicación de valiosos documentos coloniales sobre el tema como un cuidadoso análisis de los mismos. La autora supone la existencia de tres clases de tenencia: "*En primer lugar existían las llamadas tierras generales del inca o sea las tierras del Estado, que producían y cubrían los ingresos del presupuesto del Incario. En segundo término había las tierras en poder de las panaca reales; y por último, las tierras pertenecientes a la persona de un determinado soberano. Estas últimas formaban la hacienda privada del inca, y sus productos engrosaban sus rentas personales a diferencia de los ingresos estatales. Una clara demarcación se impone entre estos tres tipos de tierras que no sólo eran distintas en su tenencia, sino también en la manera como eran trabajadas.*" (Rostworowski 1993: 105-106)[1].

La categorización señalada por la autora alude, por sobrentendido, a otro tema íntimamente relacionado a la tenencia "de facto" de cualquier propiedad (como las tierras): el de las "bases legales" que servían para legitimar la adquisición y conservación de dicha propiedad.

Acerca de este aspecto "legal" en tiempos del Tawantinsuyu, la información en la fuentes coloniales es relativamente escueta, y ello es debido a un condicionante: se trata en la mayoría de los casos de "Probanzas", "Peticiones", "Testamentos", etc., cuyos autores intentaban probar sus derechos sobre tal o cual propiedad ante la administracion española. Por consiguiente, usaban una argumentación basada en los conceptos legales de origen europeos, de otra manera sus pretensiones no hubieran

tenido ninguna posibilidad de ser reconocidas. Una de las consecuencias de esta situación es la evidente reducción de los mecanismos de legitimación que funcionaban en tiempos prehispánicos a su más simple nivel de expresión, aceptable para la nueva administración: la "donación" o "merced" otorgada por "el Inca" a uno u otro antepasado del actual propietario. Entre otros factores, este "argumento legal" tan simplificado contribuyó a la formación y perpetuación del concepto de un supuesto poder "despótico" y casi ilimitado del soberano Inca, libre de apropiarse y/o cambiar a su gusto la situación "legal" del conjunto de las tierras conquistadas. En realidad como, también ha demostrado María Rostworowski[2], el poder del Sapan Inka era seriamente limitado especialmente por las poderosas *panacas* de la élite cuzqueña. De la misma manera estaban bien delimitados los margenes de libertad del Inca en cuanto a la tenencia de tierras privadas.

El título del presente capítulo hace referencia a uno de los posibles mecanismos de legitimación en la adquisición de la propiedad "personal".

VI.1. "*Del machacuay usan el día de hoy en sus fiestas y taquíes, haziendo un juego de ayllar que antiguamente jugava el inga, echando en alto esta figura de culebra y hecha de lana; y los que apostavan echavan sus illos, que son tres ramales de soga hecha de nervios de animales o de cueros dellos, y a los cavos unas pelotas de plomo. A este juego ganó el inga muchas provincias a las guacas que ya se las havía(n) dado. Y los camayos de las guaca, permitía el inga que jugasen las tales provincias con él por otras y se hazían perdedizos. Y después de ganados por el inga por este medio de juego, las satisfazía el inga a las guacas y camayos con dalles tierras y ganados y otros servicios. Son muchas las tierras que ganó a este juego de ayllar el machacuay.*" (Albornoz 1967: 23)[3].

El problema del simbolismo del juego del "*ayllu*" ha sido ampliamente tratado por R.T. Zuidema, que interpretaba éste y otros datos acerca de los juegos de suerte (como el "*guayrur*") con participación del Inca, como mitos que expresaban las relaciones de jerarquía entre el grupo de los orejones y sus súbditos en relación particular con el problema de la esposa principal ("Coya") y las esposas secundarias, originarias de las etnias conquistadas por los cuzqueños (Zuidema 1967: pass., 1989 pass.). En una versión ampliada del estudio de 1967, Zuidema añadió dos elementos de significativa importancia: "*Para comprender esta descripción (del juego de ayllu), debemos remitirnos a lo que Albornoz dice en otra parte sobre las huacas y sobre la institución del mitmac, que permitía desplazar a la gente de una provincia a otra. El Inca hacía la distinción en-*

tre los huacas conquistados y destruidos (llamados atisca, conquistados) y los que eran reconstruidos. Estos últimos se llamaban pacarisca, término que según Albornoz significa "creador de su condición (actual)" (...) El Inca se servía de este juego no tanto para ganar provincias como para decidir por medio de esta prueba qué huacas deberían ser reinstalados como pacarisca y a quién concedería el favor de ser designado como mitmac para servirlos. El establecimiento de un nuevo orden jerárquico de los huacas se hacía especialmente en ocasión del ascenso al trono de un nuevo inca. Era también un ritual fijado por el calendario y acompañado de sacrificios humanos llamados capac hucha (Molina, 1943: 69 -78)" (Zuidema 1989: 275). Más adelante, Zuidema presenta otros posibles contextos y significados de este juego y resume: *"Mi estudio de 1967 tenía el propósito de explicar el simbolismo del juego de la serpiente de lana atrapada con la ayuda de un ayllu o boleadoras. Este juego expresa la oposición entre conquistadores y conquistados, entre gobernantes y rebeldes, y simboliza la lucha entre el ayllu y el amaru, o sea, entre el águila y la serpiente. En situaciones diferentes, relatos similares enmascaran o simbolizan casos de rebeliones reales."* (ibid: 278).

Si he entendido correctamente la idea (al menos en este punto) del autor, las informaciones acerca del juego mencionado, aparte de su significado simbólico-mítico, podrían también reflejar una práctica de redistribución, realizada por el soberano inca en consideración de la actitud de tal o cual 'waka" (es decir ¿del grupo que representaba?) frente al estado, en un determinado momento y contexto histórico. Tal interpretación parecería aceptable, aunque habría que esclarecer primero el carácter de la supuesta relación "waka"-provincia y explicar cómo una waka podía "cambiar de provincia". La cosa no es evidente y la solución propuesta por Zuidema, que en este caso se trataba de determinar desde qué provincia serían designados los *mitmaes* de servicio para la "waka" no parece satisfactoria.

La clave del problema reside precisamente en la expresión "jugar las provincias", lo que hace referencia a un asunto de (re-?) organización administrativo-política (¿y étnica?) y no sólo a "tierras, ganados y servicios" procedentes de uno u otro lugar del Imperio. Además, hay otros elementos de importancia, aparentemente no tomados en consideración por Zuidema: el relato de Albornoz acerca de la función del juego del ayllu se ve confirmado (y ampliado) por una "*Probanza...*" dictada por orden del Virrey Francisco de Toledo, publicada y comentada por Edmundo Guillén G.. Al referirse al origen de las tierras "propiedad del Inga" en las cuales se ha criado el joven Sayri Tupaq, uno de los testigos declara " *A la doce preguntas dixo que lo que della saue este testigo es que ha oído*

decir a sus padres e abuelos que los yngas pasados tenían distintos apartados los yndios e provincias que ganauan a los sacerdotes del sol al juego del ayllu e que esto no entraua en el número de vassallaje de lo que los yngas tenían y dexauan a los hijos e nietos que querían...” (Guillén G. 1984: 43-44). A la luz de este y otros datos y sin negar la posibilidad de una interpretación mitológico- simbólica paralela, parece que la principal función de la ceremonia del juego ritual del Inca con los sacerdotes era precisamente una redistribución, pero, aparentemente, de otra clase y otro alcance que los planteados por Zuidema o, mejor dicho, único tipo sugerido por él. Y eso por una simple y buena razón: si aparecen mencionados, como participantes del juego, los “sacerdotes del Sol” (supuestamente funcionarios del culto estatal), difícilmente podría tratarse de una mera situación de castigo/recompensa de las “wakas” (grupos) no-cuzqueños rebeldes versus los obedientes. Volvemos entonces a la pregunta básica: ¿De qué tipo de propiedad de “provincias” se trataba y cómo los “sacerdotes” entraban en posesión de ellas?

VI.2. Para contestar a esta pregunta hay que considerar primero los siguientes puntos:

1 En los relatos citados hay aparentemente una contradicción, puesto que Albornoz dice que el Inca jugaba (y ganaba) con “*las guacas (...) y los camayos de las guacas*” (Albornoz, loc. cit.), mientras que en el informe citado por Guillén, el informante menciona sólo al sol y sus sacerdotes, sin hacer referencia a otras “guacas-”:”*los yndios e provincias que ganauan a los sacerdotes del sol al juego del ayllu”.* (Guillén 1984: 43-44)[4]. Entonces: ¿quiénes fueron (si fueron) las “otras huacas” a con las cuales el Inca podía jugar al ayllu (o *machacuay*) para ganar “*yndios y provincias* “?

2 ¿Cuál fue el alcance territorial de esta forma de distribución de las tierras? ¿Todo el terreno creciente del Imperio, o se limitaba este sistema sólo a la región metropolitana?

3 ¿En qué ocasión y con qué frecuencia tuvieron lugar estos “juegos de redistribución” ?

Podemos reformular el primer punto de la siguiente manera: ¿Cuáles fueron las “wakas” que podían “apostar (y perder) provincia(s)” en el juego de ayllu?

Si el término de “sacerdotes del Sol” parece hacer referencia a un grupo de funcionarios encargado del servicio de una de las “representaciones oficiales” de la divinidad tutelar inca, entonces el contexto en el cual Albornoz usó la palabra “*guaca*” nos obliga a tomar en consideración por lo menos tres grupos de “wakas”:

a las "wakas" solares de la “religión estatal”,
b otras “wakas” cuzqueñas como, por ejemplo, *Inti Illapa* o *Wana Kawri*,
c las “wakas” tutelares de las etnias no-incas.

Empecemos con el último grupo. Sería quizás superfluo recordar el hecho bien conocido de que en la tradición andina (y no sólo andina), las “*huacas*” representan también a las entidades socio-políticas y/o étnicas de las cuales son las divinidades tutelares. Precisamente a estas últimas eran atribuidas las hazañas bélicas, como se aprecia en el bien conocido caso de las conquistas realizadas por *Pariacaca*, o por el “*huaca Macahuisa*” en servicio del Inca (Taylor 1987, Cap. 19: 284 - 285). Recordemos a este propósito que también los “mallquis” podían encabezar a los ejércitos, al menos al juzgar por una información referente a la organización del ejército chanca: “*después que (Uscouilca y Ancouilca) murieron, los embalsamaron, y porque eran en la vida temidos por sus crueldades, hicieron, los que de sus compañas quedaron, la estatua de Uscouilca, y traíanla consigo en las guerras y robando. Por lo cual, aunque llevaban consigo otros cinches, siempre se atribuían los hechos a la estatua de Uscouilca, por sobrenombre llamado Ancoallo.*” (Sarmiento 1965, Cap. 26 : 231).

En el contexto del Imperio Inca, una “waka”-titular de un grupo podía encontrarse en una de las tres situaciones siguientes:
a como adversario a conquistar o rebelde a castigar,
b como potencial súbdito por vía pacífica, acordado por la vía de negociaciones y eventual participante de la ceremonia de sumisión,
c como súbdito ya incorporado, a quien se le podía forzar a tomar parte en las empresas bélicas del ejército imperial.

De estos tres, sólo el segundo contexto podría, a mi modo de ver, dar pie a una representación en categoría de un juego ritual con resultado predeterminado, tal como lo presenta Zuidema en su interpretación de la información de Albornoz y de Cobo. La sumisión pacífica al poder del Inca, representada como “pérdida en el juego”, significaría entonces una cesión del derecho de propiedad sobre las tierras a favor del soberano cuzqueño; este último volvería a entregar parte de las pertenencias (a veces cambiándolas por otras) a las “wakas” pero ya como “merced”, lo que significaba el establecimiento de una dependencia de tipo deudor entre donador (Inca) - beneficiario (“waka”), o sea de un lazo de reciprocidad asimétrica que, como lo subrayaron varios autores, constituía la base misma de la organización del Estado Inca[5]. Al mismo tiempo el soberano se apoderaba de parte de la “ganancia”[6]. Tal interpretación coin-

cidiría, al menos en parte, con la de Tom Zuidema (Zuidema 1967, pass.; 1989: loc. cit.).

En cambio, no creo que así puedan interpretarse los dos contextos restantes. En el caso del primero de ellos, es decir de una guerra o represión armada de una revuelta, las fuentes bien informadas no suelen usar eufemismos del tipo "juego de ayllu" para designar la actividad correspondiente del ejército imperial bajo el mando del Inca o de sus capitanes. Para enterarse de esto basta leer detenidamente, por ejemplo en Betanzos, la descripción de las campañas contra los rebeldes *Andes* y *Collas* (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIII, XXXIV: 150 y ss). Especialmente en caso de una revuelta u oposición abierta al Inca no había lugar para sutilezas del "lenguaje diplomático": la subsiguiente represión suele ser descrita crudamente, con todo lujo de detalles. Las mismas medidas se aplicaban directamente contra las "wakas" rebeldes o insumisos (y sus sacerdotes); el caso del "waka" *Apo Catequil* destruido personalmente por Ataw Wallpa puede servir de buen ejemplo[7].

Queda para considerar el tercer contexto, no señalado por Zuidema, es decir el de las "wakas" a servicio del Inca, especialmente en el caso de un significativo aporte de parte de una u otra "waka" en la conquista de un nuevo territorio (o en la represión armada de unas provincias rebeldes). En tal situación: ¿guardaría acaso la "waka" victoriosa ciertos derechos sobre los terrenos conquistados (o "reconquistados"), lo que obligaría al Inca a "recuperarlos" por vía del juego, con una consiguiente recompensa a la "waka" por la pérdida deliberada?

Para analizar este aspecto de las relaciones del Inca con sus súbditos, veamos más de cerca el ejemplo ilustrativo de los exitosos servicios militares del "waka" *Macahuisa*. Aparentemente, *Macahuisa* realizó dos expediciones contra los enemigos del Inca: la primera contra los "*alancomarca, calancomarca y choquemarca*" que se le rebelaron (Taylor 1987, Cap. 23: 337-349). Pero en este caso la recompensa por la victoria sobre los rebeldes no tenía nada que ver con tierras: el Inca ofreció 50 "yanas" a *Pariacaca*, el padre de *Macahuisa*, mientras que con este último estableció el trato siguiente: "*Padre Macahuisa, le dijo [el Inca al huaca victorioso]" qué voy a darte?" Pide todo lo que quieras, no seré avaro. "El otro le respondió: "Yo no deseo nada excepto que te hagas huacsa [y celebres mi culto] como hacen nuestros hijos de Yauyos". El inga aceptó...*" (loc.cit.: 346-347).

La segunda (¿o precedente?[8]) expedición iba dirigida contra los "*amaya y xihuaya*" que Frank Salomon, en base a un documento recientemente consultado en Sevilla, ubica en el terreno del Ecuador[9]. El relato merece atención:

"*/se dice que,/ antiguamente, en la época del inga, este Macahuisa,*

hijo de Pariacaca, fue llevado a la guerra para ayudarle [a vencer a sus enemigos]. Las comunidades de los amaya y los xihuaya no querían dejarse conquistar. Por eso, el inga pidió a Pariacaca [que le diera] a uno de sus hijos para vencer a los amaya y los xihuaya. Entonces, [Pariacaca] le dio a Macahuisa. Llevándolo, venció enseguida. Después, los ingas estimaron aún más a Pariacaca. Acostumbraban darle oro y toda clase de ropa y mandaron que todas las comunidades que estaban sometidas enviasen una vez al año maíz, coca y todas [las demás ofrendas rituales] para los treinta yanas [dedicados a su culto]." (ibid.; Cap. 19 : 284-285).

Llama la atención la expresión " *todas las comunidades que le estaban sometidas"* (a *Pariacaca* - MSZ) especialmente a la luz de otro fragmento, en donde los "yanas" de *Pariacaca* declaran: *"Nuestro padre Pariacaca, en todos los confines del Chinchaysuyu tiene hombres a su disposición.¿Como podría ser él abandonado*?" (ibid., Cap. 18: 278-279)[10]. ¿Significaría esto que el alcance de la influencia de *Pariacaca* en Chinchaysuyu iba creciendo en relación con su aporte (o el de su "hijo") a las conquistas incas? ¿Contaban entre las "comunidades sometidas" que tenían que contribuir a su culto, los "*amaya y los xihuaya*", conquistados por *Macahuisa*?

Los datos propuestos por el texto parecen más bien sugerir que se trataba de un culto establecido y difundido ya antes de los incas.

Además, parece poco probable, por razones que se expondrán más adelante, que una "waka" no-inca pudiese "apoderarse" de una provincia conquistada dentro del cuadro de las actividades bélicas del ejército imperial. Tanto la "waka" como el grupo que representaba estaban vinculados al Inca por el sistema de lazos de reciprocidad asimétrica y la recompensa por los servicios se realizaba por medio de la donación, por parte del Inca, de bienes de prestigio o "mercedes" especiales a la elite de poder del grupo considerado. Algunas veces la recompensa podía tomar la forma de una actividad ritual realizada personalmente por el Inca en honor de "waka" meritado, como en el citado caso de *Macahuisa*, pero a mi conocimiento, no hay casos de que, por ejemplo, un grupo no-cuzqueño (encabezado por su "waka") pudiese ambicionar conservar derechos sobre terrenos o propiedades ganados al servicio del Inca.

VI.3. La situación parece un tanto distinta en el caso de las "hazañas bélicas" de las wakas cuzqueñas, especialmente de los *"huacas del sol*" (grupo a).

Aquí tocamos el punto clave del problema analizado, a saber: ¿a nombre de quién se llevaban a cabo las conquistas incas? Y, por consiguiente: ¿quién, desde el punto de vista "legal" (según las reglas andinas de la época) era considerado dueño de lo conquistado? La respuesta no

es ni tan simple ni evidente como podría pensarse.

Aparentemente, se consideraba consumada y legalizada la conquista en el momento de la ceremonia del triunfo, llevada a cabo en el Cuzco, o más precisamente, una vez cumplido el ritual de "pisar el despojo": "(...) *tenían una usanza estos señores que cuando algún capitan o capitanes venían victoriosos de la guerra traían las insignias y adornamientos de los tales señores que en la guerra mataban e prendían y a sus capitanes que ansí en la guerra prendían y como entrasen los tales capitanes por la ciudad del Cuzco victoriosos e traían delante de sí las tales cosa e prisioneros e poníanlas delante de sus señores e los señores viendo el tal despojo e insignias e prisioneros delante de sí levantábanse el tal señor e pisábalo e daba un paso por encima de los tales prisioneros y esto lo hacían los tales señores en señal de que rescibian los tales que lo traían triunfo e favor del señor y era aceptado en servicio el triunfo que ansí habían pasado en sujetar e vencer los tales enemigos y ansí mismo el señor a quien era pedido que pisase las tales cosas e prisioneros rescibía y había haciendo aquello posesión y señorío de las tales tierras que ansi eran ganadas y vasallos que en ellos vivían...*" (Betanzos 1987, Ip., Cap. IX: 35-36). De esto resultaría que el dueño "legal" de lo conquistado era el "señor" que pisaba el despojo; este acto era también a su vez el reconocimiento de los servicios (y, por consiguiente, de la posición) del "capitán" victorioso.

Como lo advirtieron varios autores, este fue precisamente el gran problema político-legal de Pachakuti Inka Yupanki, que por mucho tiempo no logró persuadir a su padre Wiraqucha Inka de "legitimar" de esta manera la victoria sobre los chancas y el botín ganado:"*(...) tornole a rogar a Ynga Yupanque que lo pisase como su señor y padre a lo cual respondió Viracocha Ynga que lo mandase meter en cierto aposento y que lo pisase para su hijo Ynga Urco que era el hijo que él más quería en quien él pensaba dejar después de sus días su estado y lugar de su persona como ya hemos contado a lo cual respondió Ynga Yupangue que él como a su padre rogaba que se lo pisase que él no había ganado victoria para que se lo pisasen semejantes mujeres como eran Ynga Urcon y los demás sus hermanos que se lo pisase él [Viracocha - MSZ] como persona a quién él [Ynga Yupangue-MSZ] tenía por señor e su padre si no que iría...*" (Betanzos, loc-.cit.). De la insistencia de Inka Yupanki y sus varios intentos de convencer a Wiraqucha Inka se constata la gran importancia del acto de "pisar el despojo" en la práctica política de la época[11].

En uno de los capítulos precedentes he señalado los cambios en el sistema de legitimación del poder del Sapan Inka introducidos por Pachakuti Inka Yupanki, en gran parte como respuesta a la obstinada oposición de su padre[12]. Uno de los más importantes elementos de las refor-

mas de Pachakuti (o de su "golpe de estado") concernía precisamente a la ceremonia del triunfo que, si creemos a Sarmiento, pasó a realizarse ante la "estatua del sol": "*(...) llegado á la Casa del Sol, ofresció los captivos y despojos al Sol, el cual, digo su estatua ó su sacerdote por él, pisó todo del despojo y presa, que Pachacuti hobo de los Collas, que fué dar una gran honra al inga.*" (Sarmiento, Cap. 37, 1906: 44; 1965:241). Betanzos, al referirse a esta misma guerra con los collas no da detalles de esta parte de la ceremonia del triunfo, que se llevaba a cabo en la "Casa del sol" en el Cuzco[13], sin embargo añade un dato significativo, diciendo que Inka Yupanki, después de la victoria: "*(...) hizo hacer aallí en aquel sitio [de la batalla] una casa pequeña al sol en la cual casa puso un bulto ansi mesmo en el lugar del sol al cual bulto hizo hacer un muy gran sacrificio y luego envió en posta a la ciudad del Cuzco a hacer saber su victoria y que se hiciesen grandes sacrificios al sol y a los ídolos y bultos y guacas que eran en torno de la ciudad...*" (Betanzos, 1987, I p., Cap. XX : 101).

El sentido de estos rituales parece claro: es el Sol quien legaliza la actividad de su "hijo", el Inca[14]. La guerra deja de ser una mera pelea entre vecinos por, "*toutes proportions gardées*", los límites de chacras o el acceso a canales de riego y alcanza el nivel de una "guerra santa", por orden divino, como lo expone claramente Inka Yupanki en un discurso dirigido al enviado de los chancas: "*(...) decid a Astoyguaraca, vuestro cinche, que Inga Yupangui es hijo del Sol y guarda del Cuzco, ciudad del Ticci Viracocha Pachayachachi, por cuyo mandado yo estoy aquí guardándola. Porque esta ciudad no es mía, sino suya, y que sí él quisiera darle la obediencia al Ticci Viracocha y a mí en su nombre, que le recibiré honrosamente.*" (Sarmiento 1965, Cap. 28: 234)[15].

Como conclusión lógica de lo antedicho, podemos formular la siguiente hipótesis: desde (por lo menos) el comienzo de la verdadera expansión imperial, que coincidió con importantes cambios en el sistema ceremonial-religioso cuzqueño, el dueño formal de todo lo conquistado era la divinidad solar (instalada por Pachakuti), es decir Punchaw[16]. Sólo al aceptar esta hipótesis toma sentido lo que dice la fuente citada por E. Guillén G.: "(...) *los yngas pasados tenían distintos apartados los yndios e provincias que ganauan a los sacerdotes del sol al juego del ayllu (...)*" (Guillén 1984: 43-44). Si todo lo conquistado era formalmente del sol, el Inca, aunque "hijo del Sol", no tenía otro recurso que el de ganar a su "padre" (el Sol, y por ende a los sacerdotes que lo representaban) parte del botín para su propio uso. Y esto, de creer a las fuentes citadas, se realizaba mediante el juego del ayllu. La existencia de este mecanismo está plenamente confirmada por Cristóbal de Albornoz el cual, al hablar de la provincia de Parinacocha, menciona que se adoraba en ella una "waka"

llamada "*Topa Inga Yupangui. era una piedra en figura* ***del dicho Inga que fue que ganó a el sol la dicha provincia****, como esta referido. Tenian en mucha veneración este bulto, y con muchas haziendas.*" (Albornoz, 1967: 29 - énfasis de MSZ). De una fuente independiente sabemos que Parinacocha figuraba entre las propiedades de este Inca (Rostworowski, 1966: 32)[17].

Antes de seguir analizando este problema de "redistribución ritualizada" en el seno de la élite cuzqueña, señalaré brevemente otros datos (tratados detalladamente en otras partes del presente estudio) que apoyan la tesis del preponderante "papel legal" del sol y de sus sacerdotes en las conquistas incas:

1 como señala ya Cieza de León, uno de los principales requerimientos dirigidos a los curacas de las étnias por subyugar, era el de aceptar la supremacia de la divinidad solar cuzqueña: (Cieza, IIp. Cap. XVII, 1967: 55; 1986: 56);

2 una vez conquistado un nuevo territorio, uno de los primeros actos que señalaban su incorporación al *Tawantinsuyu* era la edificación de una "casa del Sol" (lista de las "casas del Sol" en Cieza, IIp., Cap.XX, 1967: 65; 1986: 56);

3 el templo-fortaleza de Sacsayhuaman, llamado "el otro templo del Sol" del Cuzco, era a su vez un importante almacén de armas y abastecimiento militar (ibid. 1986, Cap. LI: 147);

4 y, finalmente un aspecto personal muy significativo: aparentemente era el "sumo sacerdote" quien desempeñaba el cargo de "capitán general" del ejército inca. Sin entrar en los detalles de este problema, ampliamente tratado en los capítulos III y V, recordemos que así fue en los bien documentados casos de *Cuxi Yupangue* y *Vilaoma*, capitanes de Ataw Wallpa y de *Manco Inca*, respectivamente (Betanzos 1987, II p., Cap.IV: 214, Cap.VI: 220 - 221, Cap.X: 234, Cap. XXIX: 291-292, Cap. XXXII:299).

En el contexto debatido, es decir de la estrecha relación del aparato religioso imperial con las conquistas incas, parece bien significativo este corto testimonio de Pedro Sancho, que pudo observar con sus propios ojos el funcionamiento del aparato administrativo del Tawantinsuyu, en lo concerniente (entre otros) al abastecimiento de las tropas imperiales: " *(...) de todas las cosas que tienen, así de ropa, como de maiz y de otras cosas, ofrecen al sol, de lo que después se aprovecha la gente de guerra.*" (Sancho, 1917: 195 - énfasis de MSZ).

Volviendo al problema de la "redistribución" observamos que, al aceptar que las "provincias" conquistadas por los Incas fuera de la vecindad inmediata del Cuzco fueran consideradas como "propiedad legal" del Sol, se esclarece el problema de cómo los sacerdotes de éste podían

haber perdido deliberadamente (!) "*yndios e provincias*" jugando con el Inca. Un documento, recientemente descubierto por Jan Szemiñski en el Archivo Nacional de Bolivia, ilustra de una manera muy clara el funcionamiento de este sistema en las provincias. Se trata de un juicio seguido en 1584 por dos pretendentes al oficio de "segunda persona" de la provincia de los Pacajes; argumentando sus derechos, los testigos declararon que : "*enlos tiempos pasados que el ynga señoreaua [....] en este rreyno acostunbraua* ***quando se queria olgar al juego de los ayllos, nombraua dela parte del Sol avno de los yngas que jugase por el con el dho ayllo y el ynga jugaua por Si con el diho ynga nombrado*** *y Estando como estaua en esta provyncia delos pacajes senalada para el seruycio del sol* ***quiso el dho ynga jugar cierta cantidad de yndios deesta dha prouyncia contra otros tantos que el ponia de otra parte y despues de auer jugado parese que el dho ynga gano al que jugo por el sol*** *y luego que obo ganado hizo sacar de cada ayllo dela parzialidad de vrin saia de este dho pueblo Machaca el numero de yndios que auya senalado para el dho juego y auya ganado.*"[19];

Entonces, tomando como base los testimonios citados más atrás, propongo el siguiente esquema explicativo (por supuesto aproximativo y simplificado):

- todos los autores aceptan la existencia de tierras, rebaños, sirvientes, etc., tanto "del Sol" como "del Inca" en los terrenos conquistados (dejemos por el momento de lado el problema de la propiedad en los terrenos "metropolitanos"). Sin embargo, en mi conocimiento, no se ha intentado calcular la relación en volumen entre estas dos clases de propiedades. Además, como señaló, entre otros, María Rostworowski de Diez Canseco, la categoría designada como "propiedad del Inca" se subdivide por lo menos en dos o hasta tres: la que servía para abastecer las necesidades del aparato estatal, de la corte, del ejército etc., que podríamos llamar, usando un término europeo, "los bienes de la Corona", la que era "propiedad privada" de alguno de los Incas difuntos (es decir, de su panaca) y la del soberano reinante[20]. Aparentemente, el medio de conseguir esta "propiedad privada" era precisamente a través del juego de ayllu con los sacerdotes. Una vez "ganada" por el Inca, la propiedad cambiaba de estatus legal, como lo dice claramente la fuente publicada por E. Guillén: " *e que esto no entraua en el número de vassallaje de lo que los yngas tenían y dexauan a los hijos e nietos que querían...*" (Guillén G.,1984: 43-44).

Como esta subsiguiente redistribución a los "hijos e nietos" estaba también sujeta a ciertas limitaciones y control, el Inca podía recurrir otra vez al juego del ayllu, pero asumiendo en este turno el papel de "perdedor deliberado". Este aspecto se aprecia claramente en la partida descrita por Cobo, en la que Tupa Inka Yupanki pierde deliberadamente en el juego con uno de sus hijos, para ofrecerle de esta manera propiedades a las cuales el joven no tenía derecho por otra vía:"*(...) llegada la fiesta del Guarachico, en que su hijo se había de armar caballero con otros hijos de grandes señores, pidió el Inca a los de su consejo que, para más solemnizar la fiesta, quería jugar con su hijo algunos pueblos de su señorío. (...) El rey, como valeroso y diestro en este juego, hacia maravillas de sus ayllos, y el mozo no se descuidaba, antes jugaba con tanta destreza, que en un muy breve tiempo ganó la apuesta a su padre y pidió a los jueces se la diesen. Ellos, maravillados desto y sospechando no fuese cautela el haber perdido el rey, fueron de parecer que volviesen al juego; pero el hijo lo rehusaba, si primero no le daban lo que había ganado. Viendo los jueces que tenía razón, le prometieron dar lo que pedía con que prosiguiese el juego. Volvieron a jugar padre e hijo, y fué tan venturoso el hijo, que tornó a ganar por segunda vez. No consintieron los del consejo que pasase adelante el juego, porque llevaba el mozo talle de ganar a su padre todo el reino. Preguntáronle los jueces qué quería por la ganancia, y el mozo pidió la provincia de Urcosuyu y así le fueron dados los cinco pueblos della: Nuñoa, Oruro, Asillo, Asángaro y Pucará; y éstos son los pueblos que llaman Ayllusca, en memoria desta historia.*" (Cobo 1956, IIp. Libro XII, Cap. XV: 86-87). Aunque no haya otra fuente independiente que relate este partido, parte de los datos se ven confirmados por una averiguación realizada por orden del Virrey Toledo en 1571, citada por Zuidema:"*Anton Siguan natural del dicho pueblo de Ayabilca y dixo ser de hedad de setenta e cinco e que su padre mandaua e gobernaua en el Collao los pueblos de Asangaro, Oruro e Asillo por mandado de Topa Ynga Yupangui*" (Toledo 1940: 113 en: Zuidema 1989: 263).

El relato de Cobo hace hincapié acerca de las limitaciones del derecho del Inca a decidir sobre las tierras (es de suponer que se trataba de su "propiedad privada"), ante la determinante intervención de "*los del consejo*" y "*los jueces*" que asistían al partido : "*No consistieron los del consejo que pasase adelante el juego, porque llevaba el mozo talle de ganar a su padre todo el Reino.* " (Cobo, loc.cit.). Como no tenemos datos explícitos al respecto, podemos sólo especular; sin embargo, a la luz de lo que se ha presentado más arriba, parece probable que "*los del consejo*" podrían haber intervenido, protegiendo los intereses de la "panaca" de Tupa Inka Yupanki. La causa parece evidente: si, como supongo, las tie-

rras apostadas por el Inca eran las "ganadas a los sacerdotes", entonces constituían la "propiedad particular" del soberano, y, después de su muerte, pasarían probablemente a manos de la panaca que cuidaba la momia del Inca. Por eso no estaban "*los del consejo*" en lo más mínimo interesados en que una parte de las tierras pasaran a manos de un particular, en este caso de un hijo del soberano con una mujer no-inca. Las partes llegan a un acuerdo: el mozo pide la "*provincia de Urcosuyu*", y se le conceden cinco pueblos de ella, lo que era sin duda muchos menos que toda la provincia[21]. Un detalle del que no habla la fuente es cuál fue la apuesta del mozo en este juego con su padre....

Queda por considerar el problema de otras wakas cuzqueñas y de su papel (y derechos) en las conquistas incas. Como he señalado anteriormente, las panacas cuzqueñas guardaban relativa independencia frente al Inca en varios asuntos; paralelamente otras "wakas" competían en importancia con la waka Punchaw instalada por orden de Pachakuti Inka Yupanki. Para el problema discutido parece revelador el caso, ya debatido, de la revuelta de los "*hurincuzcos*" durante la campaña norteña de Wayna Qhapaq. Como he demostrado más atrás, la supuesta imagen del Sol, llevada en esta ocasión por el "*capitán Mihi*", era en realidad *Wana Kawri*, "waka" tutelar de los "*hurincuzcos*"[22]. Al considerar estos datos, surge la siguiente pregunta: dada la manifiesta independencia de Wana Kawri, ¿en el caso de haber sido conquistada por él "una provincia" (es decir, por los *hurincuzcos* "encabezados" por esta "waka"), quién quedaría como "dueño legal" de las nuevas adquisiciones: *Wana Kawri* o el Sol (representado por *Punchaw*)?

La información etnohistórica disponible no permite analizar este problema en detalle, a nivel de todo el Tawantinsuyu; sin embargo, quisiera llamar la atención sobre unos datos interesantes, procedentes de la "*Visita de la Provincia de León de Huanuco*". En la octava pregunta de la Instrucción al visitador leemos: "*Item si (saben) lo que en tiempo de los yngas habían de las guacas o adoratorios y ganados o depósitos que fuesen del sol o de la luna o de los truenos o de los demás agueros o ídolos que tenían* (...)" (Ortiz de Zuñiga, I p.: 13-14). Los informantes, aunque con marcada reticencia, contestaron a esta pregunta declarando la existencia en su territorio de la "*huaca Guanacaure*", que tenía, en tiempos del Inca, "*servicio, chacra de coca, otra de maiz*" y que las ofrendas que le hacían "*yban de lo del Ynga*" (ibid.: 30). Otro informante menciona las "*mamaconas*" de "waka" (ibid.:49), lo que probablemente señala la existencia de un "akllawasi"; aparentemente, esta "waka" tenía también rebaños de "ganado" (ibid.:63). No se menciona ninguna "huaca del sol", pero curiosamente, está la noticia de que enterraban "*oro y plata para el sol en Guanacaure*"

(ibid.:67). A la luz de estos datos la "*huaca Guanacaure*" aparece como principal representante del culto imperial en este territorio, sirviendo incluso de intermediario para el culto solar. ¿Significaba esto que la "provincia" en cuestión era en cierta manera puesta bajo el control de Wana Kawri cuzqueño[23], es decir, de los *"hurincuzcos"*? Otra posible explicación de esta situación es que el "*huaca Guanacaure"* era simplemente "waka" de los *mitimaes* incas cuzqueños, cuya presencia en la región es confirmada por numerosos informantes (ibid.:51, II: 187 y ss). Es de suponer que, aunque trasferidos lejos de la capital, estos "colonos nobles" seguían rindiendo culto a su "waka" titular "metropolitana"[24]. Pero la presencia de los *mitimaes* cuzqueños, en relación a la "*huaca*" (y pueblo) de "*Guanacaure*" no excluye, sino más bien apoya, la tesis de la existencia de unos "derechos especiales" del Wana Kawri cuzqueño sobre este territorio. Además, al considerar la waka en cuestión únicamente como "huaca de los *mitimaes*" y no un representante del culto (y administración) imperial, sería difícil explicar tanto, por qué el servicio a la waka formaba parte de la obligaciones de los lugareños frente al Estado, como también por qué las ofrendas a la waka "*yban de lo del Ynga*".

Es notorio el que haya que diferenciar entre la "propiedad privada" de una waka, es decir el conjunto de tierras, yanaconas y ganados asignado para sostener y alimentar el culto y lo que la waka, en su calidad de representante de un grupo socio-político, tenía, en ciertos contextos, "bajo su control".

Quedaría entonces por establecer cuál era el estatus y el montante de las "propiedades" de otras "*huacas*" cuzqueñas, por ejemplo de *Inti illapa*, de *Viracocha*, de la Luna etc. En qué medida sus pertenencias fueron "mercedes del Inca", lo que supondría cierta clase de dependencia de las "*huacas*" (de sus cuerpos sacerdotales respectivos) frente al soberano; o fueron estas propiedades independientes del Inca y por consecuencia puestas fuera de su control. Un caso concreto: Sarmiento de Gamboa menciona (entre otras propiedades) las tierras "del Trueno"[25]. Por otro lado sabemos que la principal representación del Trueno era *Intiillapa*, considerado como "wawqi" de Pachakuti Inka Yupanki. En tal caso ¿esas "tierras del Trueno" formaban parte de la "hacienda" de la panaca de Pachakuti Inka Yupanki, o constituían una entidad independiente de la anterior? Sólo un censo de todas las "propiedades religiosas" podría darnos una respuesta definitiva a la segunda de las preguntas enunciadas, a saber: ¿cuál ha sido el alcance territorial de este tipo de "redistribución mediante el juego"?

Si aceptamos la hipótesis de que toda "propiedad privada" de un soberano concreto tuvo que haber sido adquirida a través del juego con

los sacerdotes del Sol, entonces hay indicios, de que prácticamente todo el territorio del Tawantinsuyu entraba en consideración. Las "tierras privadas" de por ej., Tupaq Inka Yupanki y Wayna Qhapaq se encontraban en Cochabamba, Tupaq Inka Yupanki "ofreció" a su hijo los cinco pueblos de la provincia de *Urcosuyu*, Wayna Qhapaq adquirió propiedades en Yucay y, posiblemente, cerca de Tumibamba (Rostworowski; 1993: 168-169), por otro lado importantes propiedades del Sol se encontraban e.o. en Arapa[26] y en Copacabana[27], etc. Sin embargo, hay que tomar en cuenta tres consideraciones que hubiesen podido influir en la distribución de esta clase de propiedades. La primera es que no hay que confundir los lugares de implantación de "mitmac" cuzqueños en varias partes del Tawantinusyu con las "propiedades privadas" de uno u otro soberano. Tal asociación podía existir en algunos casos pero no en otros: por ejemplo algunos de los mitmac cuzqueños mencionados en la "*Visita de la Provincia de León de Huanuco*" son claramente "mitmac" militares, instalados para servir de guardia en las fortalezas (Ortiz de Zuñiga 1972, II p.: 227)[28].

La segunda consideración es que la posibilidad de establecimiento de "propiedades privadas" (y de yanaconas) en un territorio determinado podría haber sido condicionada por el contexto de su incorporación al Tawantinsuyu. Se ha subrayado varias veces que los cargos tributarios y otras formas de servicio impuestos por los Incas a los curacazgos conquistados, variaban notablemente en función, tanto de la importancia (económica, estratégica, demográfica etc.) del territorio incorporado, como de la intensidad de su resistencia al poder cuzqueño. En líneas generales, estos curacazgos, que eran considerados como potencialmente rebeldes, fueron los más explotados tanto por el sistema de mita, como de tributo, de desplazamientos en el sistema de "mitmac", etc. Es de suponer que, por las mismas razones, tales "provincias" daban al Inca buenos pretextos y mayor libertad para llevar a cabo cambios en el estatus de propiedad de tierras y gente. Esta tendencia se aprecia claramente también en el relato sobre el origen de los *yanayacos*, caso profusamente debatido y analizado por varios autores, del cual retendremos sólo dos datos bastante significativos. Sarmiento de Gamboa relata cómo, siguiendo el consejo de su esposa y hermana, Tupaq Inka Yupanki perdonó a los "criados" de su hermano, sospechosos de conspiración e intento de rebelión contra el soberano: "*Y porque el perdón se hizo en Yanayaco, mandó que todos los perdonados se llamasen yanayacos. A los cuales notó, para que fuesen conocidos, conque no entrasen en el número de los criados del Sol ni en lo de la visita. Y así se quedaron los curacas con ellos.*"(Sarmiento de Gamboa, Cap. 51, 1906: 99, 1965:)[29]. El Inca dando un nuevo nom-

bre a los "perdonados", les cambia el estatus y, por esta vía, se apropia de sus servicios. Simbólicamente, los "recrea", o "les da nuevo ser" porque por la culpa cometida (intento de rebelión) deberían ser exterminados. Este acto de cambio de nombre/cambio de estatus de un grupo humano se asimila al acto creador de una "waka" (no olvidemos que el Inca es "Hijo del Sol"), como por ejemplo de Pariacaca frente a los Yauyos[30]. Resulta también muy significativo este pasaje: *"conque no entrasen en el número de los criados del Sol*" (loc. cit.). ¿Significaría esto que de no haber cometido un delito tan grave, el grupo en cuestión hubiera sido asignado al Sol? Tal interpretación de esta parte del texto reforzaría la tesis que estoy intentando sustentar.

Resumiendo lo antedicho, se podría tentativamente sugerir que el Inca tenía mayor libertad en el cambio de estatus de tierras y gente en aquellas partes del Imperio, que por haber resistido fuertemente a los cuzqueños (o por haberse rebelado) cometieron un "delito" particularmente grave contra el Inca. ¿Quizás en tales casos el soberano no tenía necesidad de recurrir al trato (y al juego de ayllu) con los sacerdotes del Sol, para apropiarse de tierras y gente?

Otro caso de aparente omisión deliberada de los derechos del Sol podría consistir en el cambio no tanto del estatus de la gente conquistada sino en un sutil disfraz del verdadero carácter de la misma expedición de conquista. En el capítulo II, consagrado a la persona de la Quya, hice referencia a la muy curiosa actuación de Wayna Qhapaq, quien organizó (y dirigió personalmente) una expedición militar contra los Chachapoyas con el fin de "comprar" (sic!) artículos necesarios para la ceremonia funeraria de su madre *Mama Ocllo.* Aunque extenso, este fragmento merece ser citado íntegralmente por los muy interesantes datos acerca de la "división ritual" del Tawantinsuyu que contiene: "*ansi dijo Guayna Capac que queria ir a comprar los bastimientos para la fiesta de su madre y que ellos (los señores del Cuzco) tuviesen cuidado de enviar al Collao ansi mismo a comprar por su parte proveimientos y porque no sabia hasta do llegaria que queria llevar consigo cien mil hombres de guerra para en guarda de su persona (...) y los senores le dijeron que ellos enviarian a comprar los proveimientos para la fiesta y que ellos mirarian por la ciudad hasta que el volviese que les dijese hasta dónde pensaba llegar y el les dijo que no sabia que en comprando aquel proveimiento que iba a comprar que luego se volveria y ansi se partio llevando consigo cien mil hombres de guerra el cual camino por sus jornadas hasta llegar a Labando provincia de los Chachapoyas a los cuales hizo guerra tardó tres años y despues de los tres años volvióse al Cuzco trayendo siempre su luto y tristeza de la muerte de su madre y a la ida y vuelta mandó a los suyos que*

ninguno fuese osado a se pintar la cara de colorado ni ponerse otro color en el si no fuese de la que el Ynga llevaba puesta que era negra por luto (...) y llegado que fue al Cuzco de vuelta desta guerra de los chachapoyas no quisó entrar con triunfo antes entró llorando y mandó que toda su gente entrase ansi mismo llorando como el la muerte de su madre..." Betanzos 1987, I p., Cap. XLIV: 189 - 90 - enfasis de MSZ). Estas manifestaciones de tristeza y duelo tres años después de la muerte de *Mama Ocllo* parecen un tanto excesivas, para ser nada más que expresiones del amor filial de Wayna Qhapaq. Parecería más bien que se trata aquí (entre otras) de un interesante "disfraz ritual" del verdadero carácter de la empresa contra los Chachapoyas. Resumiendo los principales puntos:

- El Inca sale oficialmente "para comprar" provisiones para la ceremonia funeraria de su madre. En ningun momento aparece mención alguna de expedición de conquista, los "*cien mil guerreros*" acompañan al Inca "*para en guarda de su persona"* (¡sic!),
- sin embargo, la fuente dice rotundamente que al llegar a los chachapoyas el Inca "*les hizo guerra por tres años"*,
- tanto a la ida como a la vuelta el Inca prohíbe a sus huestes, bajo amenaza de duras penas, cualquier tipo de manifestación exterior típica de las expediciones de conquista (como pintarse de colorado)[31],
- finalmente, al entrar al Cuzco, el Inca renuncia a la ceremonia de triunfo, y por tanto también a su parte "legitimadora" que, como he demostrado anteriormente, se realizaba a través del ritual de "pisar el despojo" ante la estatua del Sol.

Todo esto apoya la tesis de que esta expedición contra los chachapoyas estuvo fuera de los "trámites normales" de las conquistas incas[32]. Surge por consiguiente el problema de la "pertenencia legal" tanto del botín de esta guerra como de las tierras incorporadas (?) en su efecto al Tawantinsuyu[33].

Otro asunto muy importante, que merece particular atención, es el de la interesante división ritual del Imperio, en relación a este asunto de "*compra de proveimientos*". El Inca se dirige con este propósito al Chinchaysuyu, mientras recomienda a los "señores del Cuzco" realizar lo mismo, pero en *Collao*: " *hizo llamar Guayna Capac secretamente a los señores del Cuzco y dijoles que queria ir a comprar coca y aji (sic! - MSZ) a la provincia de Chinchaysuyu para de vuelta hacer la fiesta de Purucaya a su madre (...) y que ellos tuviesen cuidado de enviar al Collao ansi mismo a comprar por su parte proveimientos..."* (Betanzos, loc cit.)[34].

Volviendo al ritual del "juego del ayllu", hay que señalar que el alcance territorial de las "apuestas" podría estar también condicionado

por la importancia otorgada a la región immediatamente vecina a Cuzco. Como las conquistas "a larga distancia" empezaron aparentemente con Pachakuti Inka Yupanki, las tierras atribuidas a las panacas de sus predecesores se concentraban en la región metropolitana, tampoco las propiedades asignadas inicialmente a la panaca del mismo Pachakuti Inka Yupanki y al Sol y otros waka cuzqueños estaban muy alejadas. Dada la evidente importancia administrativa y religiosa de la capital del Imperio, los sucesores de Pachakuti Inka Yupanki, aunque disponían de territorios muy extensos, tuvieron seguramente interés en atribuirse algunas propiedades en la vecindad del Cuzco. Recordemos a título de ejemplo sólo el caso de los establecimientos de Tupa Inka Yupanki en Chincheros o de Wayna Qhapaq en el valle de Yucay. La escasez de tierras libres se volvió pronto manifiesta y fue probablemente ésto (entre otros aspectos) lo que provocó la ira de Waskar Inka contra "los muertos", es decir, contra las panacas, las cuales, bajo el pretexto de celebrar el culto de las momias, "*tenían todo lo mejor de su reino*" (Pizarro 1917: 44)[35]. Aparentemente, en este caso Waskar Inka al hablar de "lo mejor de su reino" pensaba en los terrenos de la región metropolitana. Es entonces posible que uno de los objetivos del juego del ayllu con los sacerdotes pudiera haber sido la redistribución de las tierras en las cercanías de Cuzco: ¿a cambio de las de la región metropolitana, el Inca ofrecería al Sol otras, en provincias más lejanas? De todas maneras Waskar Inka, no obstante sus intentos de reforma del sistema, parece haberse aprovechado del juego del ayllu para conseguir medios para la construcción de su residencia en Calca. Esto se deduce del nombre de "*ayllosca*", atribuido por Murúa a los que trabajaron allá para este Inca: " *Huascar Ynga mandó hacer los edificios de Calca en el Cuzco y sacó juntamente con vna vissita* ***ynfinita cantidad de yndios para su seruicio, llamados ayllosca****, que fueron los yauyos, caxas y huambos, los chumpiuilcas, canas y çoraçoras que son los de Paria.."* (Murúa 1962, I p. Cap. 46: 132 - énfasis de MSZ).

Queda todavía por analizar el problema de la frecuencia y del contexto en el cual podría haberse realizado el juego del ayllu del Inka con los sacerdotes.

Zuidema sugiere, considerando el juego sólo como una forma de recompensa/castigo de las "wakas" (grupos) no-incas, que esta ceremonia podría realizarse en el momento del acceso al trono del nuevo soberano. Pero si tomamos en cuenta el segundo componente (a mi modo de ver el principal), es decir el juego con los sacerdotes del Sol, resulta que el momento más lógico y propicio sería la ceremonia del triunfo, cuando se realizaba la distribución del botín. Antes, por ejemplo en el momento de la toma del poder, el nuevo soberano no tenía todavía nada que dividir ya que las conquistas precedentes, cualquier hubiese sido el coman-

dante victorioso (podía haberlo sido incluso el actual soberano, pero como "capitán") pasaban a la cuenta del Inca predecente. Esta suposición se ve confirmada por el arriba citado testimonio de Murúa, que hace coincidir la designación de los "*ayllosca*" para la construcción de los palacios de Waskar Inka en Calca, con una visita ordenada por este mismo Inca (loc. cit). Recordemos que poco antes (según esta fuente), después de la entrada del cuerpo de Wayna Qhapaq al Cuzco, "*entraron en cabildo los principales junto de los orejones delas dos parcialidades de Anancuzco y Vrincuzco y acordaron que el sol, su padre diesse el triumpho a Huascar Ynga y que entrase triumphando con lo que restaba delos despoxos, riquezas y prissioneros y con la estatua y cuerpo de su Padre (...) Ay opiniones que dizen que que Huascar Ynga de codicia lo pidió al sol y él se lo otorgó...*" (Murúa 1962, I p. Cap. 41: 117). Es entonces de suponer que al haber sustituido a su padre en la ceremonia del triunfo, Waskar Inka se había también apropiado los derechos de realizar el subsiguiente "juego de la distribución" con el Sol[36], y fue muy probablemente por este medio que consiguió a los "*ayllosca*", mencionados anteriormente.

Abriendo en este momento un paréntesis, cabe recordar que las tierras (y la gente asignada para su cultivo)[37] no fueron las únicas propiedades "del Sol" y del Inca; entre otras muy importantes citemos los rebaños de llamas y alpacas. No es el objetivo del presente estudio trazar la historia económica del Tawantinsuyu[38], quisiera llamar la atención sobre la gran importancia atribuida a las funciones de *"proveedor del ganado del Sol*" y "*proveedor del ganado del Cuzco*". Estos cargos fueron asignados sólo a los miembros de la estricta élite del poder, como "merced" particular del Inca: "*Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a Yamque Yupangue su sobrino que fuese proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenia en toda la tierra (...) y que por su mano fuese hecha la expedición del ganado que en el Cuzco se gastase en las fiestas y regocijos y sacrificios...Yamque Yupangue (...) levantóse de su silla y asiento que tenia de sñor y fuese a su tio y besóle en el carillo en señal de amor y agradecimiento por la merced que le hacia...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIX: 176). Notemos de paso un interesante dato, el que el cronista no habla del ganado "del Inca", como uno podría esperar sino "del Cuzco", lo que evidencia el carácter de esta propiedad: un tipo de "bienes de la Corona". Durante la misma ceremonia, el Inca otorga una "merced" similar a su hijo y sucesor[39]: *"luego Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a su hijo Guaynacapac que aliende de ser señor que fuese proveedor del ganado del sol (...) y que el por su mano diese el ganado que le pareciese que era menester para los sacrificios del sol y que se nombrase apacentador del ganado del sol...*" (loc. cit.).

Las informaciones a disposición permiten suponer que estas funciones no fueron puramente administrativo-económicas[40] sino que tenían también un componente ritual-religioso, relacionado con las ceremonias y sacrificios que tenían por fin asegurar la conservación y multiplicación de los rebaños (Murra 1983: 102). Sin embargo, aunque se mencionan las prerrogativas y los deberes del "proveedor", no se revela claramente en qué consistía exactamente el carácter, evidentemente muy prestigioso, del cargo en cuestión (aparte de presidir las ceremonias mencionadas anteriormente). Tampoco se revela claro, si los rebaños entraban o no en consideración como posibles motivos de "apuestas" en el ritual del "juego del ayllu". En un pasaje de su crónica, B. Cobo menciona que las llamas se podían ganar y perder en un juego, lo que J. V. Murra interpreta más bien como implicación de la propiedad privada de los rebaños por parte de los particulares (ibid.: 91 -92)[41].

Resumiendo

Podemos decir que el grupo de relatos referentes al "juego de ayllu" y al origen de los *yanayacos*, realmente constituye un conjunto de elementos interrelacionados por su particular función , como ya lo sugería R. T. Zuidema[42]. Pero, contrariamente a lo que suponía este autor, el significado del conjunto en cuestión no se limitaba al de un juego de oposiciones y representaciones simbólicas tipo soberano/súbdito, principal/secundario, masculino/femenino etc. Se trataba más bien (o sobre todo) de procedimientos prácticos, de un sistema de apropiación del usufructo de las conquistas realizadas dentro del marco del nuevo sistema de legitimación religiosa del poder del soberano.

Uno de los cambios importantes en el sistema político inca establecido por Pachakuti Inka Yupanki fue que a nivel ideológico las conquistas se llevaban a cabo en nombre del Sol, y este era considerado el dueño de los terrenos y de la gente conquistada. El Inca, en su calidad de "Hijo del Sol", tenía el deber de ordenar el mundo conforme a las "ordenanzas" de su "Padre, el Sol" frente al cual no era más que un súbdito ("hijo"). A esta realidad religioso-jurídica hacían referencia los rituales y actos en la toma de posesión tales como la aceptación de la supremacía de la divinidad solar inca sobre las "*huacas*" locales, por medio de la construcción de una "casa del sol" con su "aklla wasi" correspondiente. Las llamadas "tierras del Inca" en la mayoría de los casos no eran tierras "privadas", sino "estatales", es decir, desde el punto de vista formal eran también "propiedades del Sol". El soberano gobernante siendo sólo un "regidor" de estos bienes no podía, por ejemplo, regalarlas a un familiar. La "propiedad privada" del Inca estaba constituida por esta parte de tie-

rras que el soberano ganaba a "su Padre, el Sol", representado por los sacerdotes, en el juego de "ayllu".

El "montante de la ganancia" del soberano se establecía previamente entre las partes. El "juego" no era entonces más que la confirmación de un trato, una "figura legal" como lo ha observado muy acertadamente E. Guillén G. (Guillén G.,1984:26), ya que no se mencionan casos de partidas ganadas por los sacerdotes... ¿Sería a ese procedimiento al que se referiría Cieza de León en esta lacónica frase: "*El Ynga y el [çacerdote mayor] jugavan muchas veces a sus juegos*"(Cieza de León, Crónica, II p., Cap. XXX:94)?

Al modelo que acabo de presentar, de un verdadero "Imperio del Sol" con la "omnipresencia legal" de la divinidad y sus "derechos formales" sobre lo adquirido por vía de conquistas militares y/o diplomáticas se le podría objetar, citando una de las numerosas fuentes que declaran de una manera aparentemente irrefutable que las posesiones del Inca superaban en mucho a las "del Sol"[43].

Otra objeción posible es que en los fragmentos de los documentos y las crónicas que tratan de la división de las tierras en las provincias incorporadas al Tawantinsuyu, se mencionan diversas clases de propiedad de la tierra por parte del Inca, de sus funcionarios, de "la religión", de las panacas, de algunas mujeres secundarias del Inca, etc[44]. Más aún, se mencionan casos de constitución por parte del Inca de lo que Waldemar Espinoza Soriano llama "feudos", que podían abarcar provincias enteras. Tal habría sido aparentemente el caso de los dos "feudos" constituidos por Wayna Qhapaq para sus dos "esposas secundarias", *Añas Colque* y *Contarguacho* (Espinoza Soriano, 1976: 250 y ss) o el pequeño "feudo" otorgado a su general (y alto funcionario en la región de Quito) *Capac Yupanqui* (Espinoza Soriano, 1978: 3 -4)[45].

En su hoy clásico estudio, J.V. Murra, basándose principalmente en Polo, plantea más bien la posición preponderante del Inca, en la llamada "ficción legal", en virtud de la cual "*después de conquistar una región, todas las tierras, llamas, ríos y sierras eran declaradas "propiedad de estado" (...) esta era una ficción legal que facilitaba la manera inca de atribuir y manipular la tierra (...)*" (Murra 1983: 66-67). Esta explicación no me parece contradictoria con el modelo que propongo, por el contrario coincide perfectamente con mi argumentación, puesto que mi análisis tiene precisamente el propósito de explicar en qué, según las reglas y usos andinos de la época, se basaba el origen de la "propiedad del Estado" inca y como se desarollaba el discurso de "legitimación".

Por lo tanto, volviendo a las posibles objeciones enumeradas más arriba, observemos que:

- primero, el modelo que presento se refiere a cierta clase de "fórmula legal", mientras que al hablar de tierras del Sol, "tierras del Ynga", de las huacas, etc., los cronistas citados toman en cuenta más bien para qué clase de gastos era designada tal o cual propiedad. Así, las "tierras del Sol" eran aquellas cuyo producto se destinaba exclusivamente a "cosas de la religión";
- segundo, las tierras designadas como "del Ynga" comprendían en realidad por lo menos tres tipos de propiedades, las personales de un Inca reinante, las de las panacas y las "del estado". El derecho del Inca sobre estas últimas resultaba de su posición como "hijo del Sol"; es decir, era unicamente el "regente" y representante de la divinidad y por consiguiente, responsable ante ella;
- tercero, hay que tomar en cuenta que este sistema y "discurso" legal acerca de la propiedad se encontraba seguramente en pleno proceso de evolución y cambios relacionados con la expansión y continua reorganización del aparato administrativo estatal. Estos cambios consistían, entre otros, en la creación de ciertas modalidades que permitían al Inca omitir los "derechos del Sol" y de esta manera apoderarse directamente de algunos terrenos de los que podía disponer libremente desde este momento. Uno de estos mecanismos consistía aparentemente en el cambio de estatus de la gente acusada como culpable de un grave delito contra el Inca, como en el profusamente comentado caso de los "*yanayacos*". Otra solución expuesta en las fuentes podía consistir en el cambio de carácter de la conquista armada de un territorio, disfrazándola bajo otro tipo de actividad[46].

Otra posible objeción a la hipótesis que acabo de presentar es el ya mencionado hecho de que otras wakas, como por ej. la Luna, tuvieron también sus propiedades: ¿significaría ésto, que las consiguieron también de la misma manera que el Sol, por medio de la "conquista religiosa"? Algunos aspectos de este problema se discutieron más atrás en relación a la "*huaca Guanacaure*", instituida por los Incas en la provincia de *León de Guanuco*. Pero aparte de este ejemplo, no tenemos datos precisos relativos a la distribución y al monto de las propiedades de otros "huacas" cuzqueños: en las provincias conquistadas se mencionan sólo "tierras del Inca" y del sol.

Parece entonces, que las pertenencias de otras "wakas" cuzqueñas se concentraron posiblemente en la región metropolitana, cuya organización difería sensiblemente de la de los territorios conquistados. Hay que recordar también que las divinidades del panteón Inca se encontraban en una red de interacciones y dependencias, que se expresaban en el

ritual religioso (entre otros), en las ofrendas que se hacían unas a otras por intermedio de sus respectivos cuerpos sacerdotales[47]. Es entonces posible que las tierras por ej. de la Luna fuesen consideradas como "mercedes" que le hubiesen sido otorgadas por su marido, el Sol.

La objeción final y, aparentemente la de mayor peso, puede resumirse en una breve pregunta: ¿si fue tan básica y universal esta fórmula "legal", según la cual "todo (o casi) lo conquistado era propiedad del Sol", cómo explicar la falta de informaciones al respecto, no sólo en las crónicas sino también en las fuentes jurídicas y administrativas (acerca de la propiedad de tierras) del período colonial? ¿Por qué nadie se dio cuenta de la existencia misma de tal mecanismo "legal"?

Este silencio de las fuentes es sólo aparente, puesto que, como demuestra el documento de la Provincia de los Pacajes, hallado por J. Szemiñski, las referencias al "juego de ayllo" entre el Inca y un representante del Sol aparecen entre los "argumentos legales" todavia a fines del siglo XVI.. Ademas, como ha expuesto C. Sempat Assadourian en un interesante texto, varios autores coloniales (y modernos) advirtieron la existencia no sólo de las propiedades de las "huacas" sino también la "base legal" de las conquistas incaicas. C. Sempat menciona el testimonio de Juan Polo de Ondegardo quien sostuvo que desde el punto de vista legal, Pachakuti Inka Yupanki realizó todas sus conquistas bajo rótulo religioso, por lo tanto todas las adquisiciones de los españoles en el Perú deberían ser legalmente consideradas propiedades de Su Majestad (Sempat, s.f.: 2). La argumentación de Juan de Matienzo, aunque basada en premisas ligeramente distintas, iba en el mismo sentido (Matienzo 1910, Cap. 2:13)[48].

C. Sempat Assadourian subraya acertadamente que en el período colonial temprano ni los indígenas ni los españoles (aparte de unos pocos funcionarios concienzudos), estuvieron en lo más mínimo interesados en divulgar esta "base legal" de las adquisiciones incas, puesto que ambas partes ocuparon, cada una por sí misma, buena parte de estas tierras que, según las leyes, deberían pasar a la Corona española y/o a la Iglesia (Sempat, s.f., pass). Sin embargo no se pudo ocultar totalmente esta realidad y por eso hasta los años 60 del siglo XVI (por lo menos) siguen las disputas acerca del pago de diezmos y del abastecimiento de los religiosos evangelizadores. En este contexto, ya en 1534 se consideraba la posibilidad de transferir las propiedades "del Sol" a la Iglesia, y fue, entre otras, en virtud de estas consideraciones que los religiosos recibieron por ej. el edificio de Qurikancha en Cuzco. Se estaba también estudiando el "sistema de diezmos" incaico, es decir las cargas impuestas a los tributarios para los fines de culto religioso. Acerca de esto existe el testimonio de

un clérigo Morales, que informa que *don Cristobál Paullo Inca*, al haberse bautizado, empezó a destinar diezmos a la Iglesia "*en su ley e ritos*". El monto de estos "diezmos" parece exhorbitante, pues dice el clérigo que los indios antiguamente diezmaban magnitudes fijas "*de quatro uno*", y a las "*guacas de seis uno*" (en Sempat, s.f.: 12), ¡lo que suma casi la mitad del producto[49]! Al no tratarse aquí de una pura y simple invención del clérigo mencionado, estas cantidades tan altas podrían sólo explicarse como una estimación de la totalidad del tributo al Estado. Tal asociación de lo "para el Estado" con lo "de la religión" se correspondería bien con el módelo que propongo.

La cuantificación de los bienes "de la religión" y "del Inca" fue encargada a los sucesivos administradores reales, como por ejemplo al licenciado Vaca de Castro. Juan Matienzo pone este asunto como segundo punto en la lista de las tareas por realizar por parte de los visitadores reales: " *Ytem que averigue (el visitador) las tierras que son del Sol y del Inga y que las amojone a parte*" (Matienzo 1910, Cap. 15: 37). Como hemos visto en el citado caso de la provincia de Huánuco, los vistadores intentaron cumplir con esta "averiguación" y establecer un censo, aún aproximado, de esta clase de propiedades. Pero los resultados de estas pesquisas no fueron, aparentemente, muy exitosos, ante la rotunda negativa tanto por parte de los españoles como por la de los indígenas de declarar algo que, manifestamente iba en contra de sus propios intereses[50]. El problema continuó sin solución y todavía en los años 60 se debatía si la Iglesia había de sustentarse con los antiguos bienes del Sol y "de las guacas". Los pragmáticos, tales como Juan Polo de Ondegardo y Hernando de Santillán rechazaron esta idea, argumentando que todo ya había sido "destruido" y ocupado tanto por los españoles como por los indígenas[51]. En el caso de estos últimos, una de las estrategias para conservar el control de estos bienes consitía en trasmitirlos a cofradías[52], cuyo número creciente empezó incluso a preocupar a las autoridades españolas.

Frente a esta situación, incluso los más concienzudos defensores de los derechos de la Corona tuvieron que inclinarse ante la realidad y, tácitamente si no abiertamente, abandonar la idea de restitución a Su Majestad de las "tierras y haciendas del sol, del Inca y de las guacas".

Todo lo expuesto hasta aquí, aunque lógico y con suficiente apoyo en las fuentes, deja sin embargo una importante duda, que podemos formular de la siguiente manera: ¿Por qué Pachakuti Inka Yupanki y sus sucesores, autores de conquistas a enorme escala, hubieran otorgado tanto poder "legal" (y práctico) a los sacerdotes del sol en vez de, por ejemplo, fortalecer la administración "civil" y militar, dependiente directamente del soberano? ¿Por qué limitaron de esta forma su propio poder

en beneficio de un cuerpo sacerdotal cuya fidelidad a la causa del Sapan Inka fue en varios momentos discutible[53]? Este es un problema importante, que se discute en los capítulos que siguen.

NOTAS

1 Reedición del texto publicado en 1962, veáse la Bibliografía.

2 Véase a título de ejemplo Rostworowski 1983, II p., pass.

3 También Ramos Gavilán describe este juego de "ayllu o llivi": "*...en sus juegos echan un cordel de aquestos y aquel que enlaza el primero que se arrojó, suele cantar victoria y llevar el premio señalado. De este ejercicio usaban o al principio de sus sementeras, o a la siega, o en fiestas solemnes que se celebraban, en honra de sus vanos Dioses.*" (Ramos Gavilán 1976, I p., Cap. XXII: 71)

4 Sin embargo el mismo Albornoz declara bien claramente en otra parte de su *Instrucción* que la provincia de Parinacocha fue ganada al Sol por el Inca (Albornoz, 1967: 29).

5 Millones llama a este sistema "*mañay*" (Millones 1987: 134).

6 Quedaría por explicar cual fue el alcance de esta cesión: ¿concernía tan sólo a las tierras y otras pertenecias de las wakas propiamente dichos o se extendía al conjunto de tierras del grupo representado por "waka"?

7 Compárese la descripción de este episodio en Agustinos 1993, fol. 7r: 20; Betanzos 1987, II p. Cap. XVI: 249 - 250. Véase también la discusión en el capítulo VII.

8 La secuencia temporal de estas expediciones no esta clara.

9 Frank Salomon, comunicación personal en septiembre de 1993.

10 Agradezco a Frank Salomon el haberme llamado la atención sobre este fragmento.

11 Inka Wiraqucha propuso a su hijo realizar dicha ceremonia no en público, sino entre los dos (Betanzos 1987, Ip., Cap. IX: 36). Este "problema legal" podría haber dado origen a cierta contradicción entre las fuentes, en la atribución del mérito de la victoria sobre los chancas. La mayoría de las fuentes fidedignas, dan el mérito de esta hazaña a Pachakuti Inka Yupanki, por contra el Inca Garcilaso de la Vega adelanta "la guerra de los Chancas" de una generación, atribuyendo la victoria a Wiraqucha Inka (Garcilaso de la Vega 1960, I p., Lib. IV, Cap. XXIV: 145-146; Lib. V, Cap. XVII-XX: 171 y ss.). Puesto aparte el evidente afán del cronista en hacer resaltar la excelencia del reinado de Wiraqucha Inka, la contradicción podría ser sólo aparente, puesto que todas las fuentes admiten que Inka Yupanki (el futuro Pachakuti), alcanzó su victoria sobre los chancas antes de ceñir la *mascapaycha*. Según las reglas andinas, Inka Yupanki era por ese entonces un "capitán" de su padre, Wiraqucha Inka, como indica bien claramente Betanzos: "*Ynga Yupangue [dijo] que no era justo que mientras su padre viviese él tomase la borla del estado que si él al presente estaba allí que era porque él era capitan de su padre...*" (Betanzos 1987, I p. Cap. X:46). En tal caso el mérito de la victoria pudo haber sido atribuido al soberano en función (Wiraqucha Inka) y no al capitán. Szemiñski propone otra explicación: que el conflicto con los chancas pudo haberse extendido por el espacio de varias generaciones, por consiguientes varios Incas tuvieron el mérito de una "victoria sobre los chancas" (Szemiñski, información personal).

12 Al menos así lo interpretan las fuentes a disposición, las cuales presentan en su mayoría la versión de los partidarios de Pachakuti Inka Yupanki. Desafortunadamente, aparte la crónica del Inca Garcilaso de la Vega (véase la nota anterior), no tenemos una información fidedigna procedente de la panaca de Wiraqucha Inka. Compárese Ziolkowski 1991, pass.

13 Dice sólo: "*se volvió (el Ynga) a la ciudad del Cuzco en la cual entró triunfando ansi como entró otra vez cuando de los soras volvió ...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XX:102)

14 Compárense los capítulos I y V.

15 Para más detalles acerca de las relaciones jerárquicas entre las divinidades, en este caso entre el Sol y *Ticci Viracocha* compárese el Cap. I del presente estudio.

16 Ibidem.

17 A fines del siglo XVI, un misionero jesuita encontró una "waka", cuyas características y formas de culto son sorprendentemente similares a las de la "waka" de Parinacocha: "*(...) halló que estaba sacrificando [a] una guaca e ídolo el qual era de piedra en figura de un yndio vestido de un tocapo, que, es vestidura real entre los yndios y un chuccquillauta que se ponen en la cabeça los Yngas, y puesta esta figura en un altar y delante un brasero en el qual se quemaba çebo y se derramaba la sangre de unos animales llamados cuies, aspersando todo el aposento con azúa, que es su bebida, hazía su sacrificio y adoraba al dem[onio]; el yndio se turbó y conoció que era descubierto; manifestó que tenía para la guaca trezientos carneros y que sienpre la seruían solteras dedicadas a la dha. guaca y tenían por oficio hylar para ella.*" (Anónimo, Historia ..., Cap. XIII: 103-104).

18 La misma asociación entre los abastecimientos "para el Sol" y "para la guerra" se aprecia entre otros en las cercanías del famoso centro religioso de Copacabana: "*Para esto tenía el Inca, en el lugar de Loca, media legua (de) Copacabana, unos alhóndigas o graneros, que los indios llaman colcas, donde se recogía toda la comida, así para el sustento de la gente de guerra como para los ministros de los templos, y para los peregrinos que a ellos acudían ...*" (Ramos Gavilán, I p., Cap. XX: 66).

19 Referencia archival: Archivo Nacional de Bolivia, Serie Tierras e Indios, Expedientes Coloniales 1585.7, „ *Juicio seguido por Felipe Osa contra Pedro Pati, sobre el derecho al oficio de segunda persona, en fs 27 25/1*". Agradezco Jan Szemiñski por haber llamado mi atención sobre este muy interesante documento, que ha sido recientemente publicado - Szemiñski, 1996.

20 Rostworowski, 1962, 1966 pass, Conrad and Demarest, 1984 : 120 - 121.

21 Szemiñski interpreta esta situación de una manera similar: " *Los cinco pueblos enumerados: Nuñoa, Oruro, Asillo, Asángaro y Pucará eran de los más principales en el señorío Qulla, con cultivo de papas y tierras ganaderas, producción de lanas y tejidos. Sin embargo a mí me parece que la cosa en realidad se reducía a traspasarle [al joven - MSZ] dominio sobre las tierras asignadas al Inqa en aquellos pueblos, con contingentes de mit'ayuq apropiados, y nada mas. La cita que sigue, con eladministrador de los pueblos por Tupa Inqa Yupanki, puede referirse al administrador de aquellas tierras, o puede referirse a un administrador imperial dentro del señorío Qulla, que se ocupaba de lo imperial: cobro de trabajos materializados, almacenes, mitmaq del Inqa, caminos y otras cosas*" (J. Szemiñski, carta del 11 de noviembre de 1995).

22 Acerca del aspecto solar de Wanakawri véase el Cap. I

23 Para contestar a esta pregunta habría que establecer primeramente cuál era, aparte de la similitud de nombres, la relación entre el Wanakawri cuzqueño y este "*huaca Guanacaure*" de Huanuco.

24 Como en el caso de los mitmaq "orejones" en Copacabana, véase el Capítulo VIII.

25 El cronista habla también de los rebaños, de las akllas y de los "yanas" del Trueno (Sarmiento 1906, Cap. 47: 94). Molina "El Cuzqueño" menciona la existencia de una

(?) chacra del Trueno ubicada aparentemente en las cercanías del Cuzco (op. cit. 1916: 86).

26 "*ay gran cantidad de pueblos que todos los que se coxían eran del sol y se llaman suyo propios como Harapa ...*" (Polo de Ondegardo 1916: 56).

27 Sempat Assadourian, s.f.:11.

28 El carácter de la presencia de otros mitmaq en esta región no es tan fácil de interpretar. En el pueblo de Ananpillao el principal, Alonso Coriguanca, "*/../ dijo que él y los demás naturales unos de Canta y otros de Caxatambo y Ucros de Atapillo y de Checras y de todos ellos es este principal que los manda a los cuales puso el ynga en este pueblo para guarda de la casa donde dormía el ynga señor principal de ellos cuando vino a conquistar la tierra de los andes y entonces los dejó allí para el dicho efecto ...*"(Ortiz de Zuñiga 1972, II p.: 239). La referencia a la "guarda de la casa" ¿señalaría acaso la existencia de "tierras del ynga" (¿privadas?)?

29 Según J. Szemiñski la etimología del nombre podría ser distinta "*Yanayaku etimológicamente significa el que se convierte en Yana, y es sinónimo de Yana-ku-na. Como el texto citado dice que recibieron su nombre en el lugar llamado Yana Yaku: Agua Negra,, entonces todo el cuento parece una etimología folklórica que explica el origen de cierta categoría social-legal de gente. Al separar la etimología folklórica, recibes una cosa menos grave: El Inqa mandó convertir en yanayaku a un grupo de ex-rebeldes con una condición adicional de no entrar en numero de los criados del Sol. Ambas categorias legales: yanayaku y criados del Sol, existieron antes.*" (Szemiñski, carta del 11 de noviembre de 1995).

30 Pariacaca da consuelo a los yauyos que se quejan de ser despreciados por otros grupos: "*Allí se lamentaron mucho y Pariacaca les dijo: "Por qué estáis tan tristes, oh Antacapsi?*" (Taylor 1989, Cap. 24: 356 - 359) Taylor interpreta el uso del nombre "*Antacapsi*": "*Pariacaca, al otorgarle su protección, les da un nombre ritual nuevo. Véanse los otros pasajes del texto en los que Pariacaca atriuye nombres (y, al mismo tiempo, nueva fuerza vital) a grupos étnicos, personas, animales.*" (ibid.: 359).

31 "*fue tomado cierto numero de mancebos afeitados de colorado y fueronles luego cortadas las narices ...*" (Betanzos, loc. cit).

32 Otro punto importante es que el Inca no quiso declarar a dónde iba, tampoco se menciona el envió de "embajadores" a la provincia considerada, para gestionar una eventual sumisión pacífica.

33 El posible significado religioso de esta actitud es discutido en los Cap. I y IV.

34 ¿Quién encabezaría la supuesta expedición paralela a Collasuyu? Es posible que fuese el Sumo Sacerdote; véase el Cap. V.

35 Este conflicto de Waskar con "los muertos", es decir, con las panacas, ha sido ampliamente analizado por varios autores; una interesante interpretación de la actitud de Waskar, basada principalmente en el testimonio de Cieza, es la de Conrad y Demarest (1984: 136 -137). Véase el Capítulo VII.

36 Si aceptamos la idea de que el derecho de jugarse con el Sol, "*las prouincias*" conquistadas, constituía una prerrogativa exclusiva del Inca bajo las órdenes del cual se había realizado la conquista, entonces en el caso debatido, lógicamente la ceremonia del triunfo debería ser otorgada a la momia de Wayna Qhapaq. Por subsiguiente un eventual juego de "ayllu" con el Sol debería realizarse por intermedio de un representante de la panaca del Inca difunto y la ganancia pasaría a formar parte de los

bienes de dicha panaca. Pero eso hubiera significado la exclusión del Inca sucesor. Por eso Murúa menciona la "codicia" en la petición de Waskar Inka de que se le otorge el derecho al triunfo, en lugar de a su padre difunto.

37 Tanto yanas como mitayos.

38 Acerca de la importancia de los rebaños en la economía andina veáse entre otros el clásico estudio de J.V. Murra, 1983: 82 y ss.

39 El complicado problema de quién fue el "sucesor legal" de este Inca se discute en el Cap. VII.

40 Se mencionan censos anuales y supervisión del estado de los rebaños (Betanzos, loc. cit.).

41 "*pero esto puede referirse a epocas posteriores a 1532.*" (Murra 1983: 92). Szemiñski sugiere que bajo el término general de "chacras" podían ser también entendidos los rebaños: "*(...) los significados de la palabra chakra, que en siglo XVI significaba no solamente un predio o una tierra cultivada y cultivable sino también el ingreso producido por la tierra, de allí se pudo referir a minas, a ganados y a cualquier otra actividad humana, donde el ingreso fue producido a través de hacer algo con la tierra: ararla, excavarla, o pastearla. Como en castellano del mismo tiempo la chacra o chacara recibió el significado básicode tierras de panllevar, predios, entonces es muy probable que en las afirmaciones de las fuentes sobre tierras o chacras, se esconden ganados.*" (Szemiñski, carta a MSZ del 11 de noviembre de 1995).

42 He dejado de lado la tercera componente del conjunto, tal como lo presenta T. Zuidema, es decir el juego de "*guayrur*".

43 Así, entre otros, lo atestigua Juan Polo de Ondegardo, diciendo que la parte "del Ynga" era la mayor (Polo 1917: 54). Otros cronistas, como Acosta y Cobo, repiten esta opinión de Polo de Ondegardo (Acosta 1979, Lib. VI., Cap. 15: 299-300; Cobo 1956, II p., Lib. XII, Cap. XXX: 124).

44 Compárense al respecto las diferentes categorías de tierras e.o en Murra 1983: 67 y ss.

45 Dicho sea de paso, sorprende la diferencia en magnitud de estas donaciones. Las esposas, ambas aristócratas pero no-incas, recibieron 6000 hombres cada una (y el derecho a una cantidad de tierras correspondientes), mientras que *Capac Yupanqui*, aristócrata de estirpe cuzqueña, alto funcionario estatal y amigo personal de Wayna Qhapaq recibió de este último una donación de tan solo dos aldeas en la región de Quito (Espinoza Soriano, loc cit.). ¿Cómo explicar esta diferencia tan pronunciada? La única respuesta viable podría consistir en que las donaciones a las esposas secundarias tenían otro carácter "legal" que la de *Capac Yupanqui*. La dada a este último sería una verdadera "merced personal", mientras que los enormes "feudos" para las dos esposas secundarias serían más bien un método más de omitir "la contaduría del Sol".

46 Este pudo haber sido el caso de los chachapoyas, discutido más atrás.

47 Compárese al respecto, la descripción de los rituales de ofrendas dentro del cuadro de las fiestas calendáricas incas (Ziolkowski 1987, 1988).

48 En este contexto, vale la pena recordar nuevamente la opinión de Cristóbal de Albornoz, en cuanto a la importancia de las haciendas de las "*guacas*" (Albornoz 1967, pass.).

49 Más precisamente 5/12. Sin embargo el uso de la fracción "*de seis uno*" parece muy poco "andino", por lo tanto habría que preguntarse si el buen clérigo no había "corregido" la información original.

50 A veces los visitadores (y unos decenios después, los "extirpadores de idolatrías") lograron ciertos éxitos aprovechándose de las rivalidades y conflictos entre las diferentes "parcialidades" o "ayllus", haciendo declarar a unos las cosas ocultas por sus respectivos rivales.

51 Santillán 1968: 117, compárese también el análisis de Sempat, s.f.: 14 y ss. Sin embargo, hasta muy avanzado el siglo XVII, tenemos todavía datos acerca de la existencia de los bienes "*de las guacas*", mención de ello, entre otros, la de Pablo José de Arriaga, en sus recomendaciones a los "*extirpadores de idolatría*". Según consta en la documentación de una de estas "visitas", hecha en Recuay en 1622, se trataban todavía de propiedades apreciables, no obstante la disminución experimentada en causa, entre otras, a la acción de los " *extirpadores de idolatría*": "*..pues les han rebajado el dicho ganado de mayor cantidad, en numero de ciento cincuenta carneros a la huaca Carachuco, y a la huaca Huari Carhua, doscientas cabezas, no más ...*" (Masferrer, 1984:53).

52 La recomendación en este sentido, formulada por Guamán Poma de Ayala (po. cit. 1980, fol. 669 [683]: 633) parece reflejar una práctica bien arraigada (Sempat, s.f.:17).

53 Recordemos que Ataw Wallpa había nombrado a *Cuxi Yupangue*, el sacerdote del ídolo *Cacha*, también como su "*Capitán General*" (Betanzos 1987, IIp., Cap. IV: 214; Cap. XIX: 259).

Capítulo VII

PACHAKUTI, APU WALLPAYA, ATAW WALLPA O DE LA TEORIA Y PRACTICA DEL GOLPE DE ESTADO EN EL TAWANTINSUYU

"- Isn't that rebellion? Yes or not?
- Yes. But there are mitigating circumstances. Serious miti-
- There are no "mitigating circumstances" when it comes to rebellion against a sovereign lord.
- Unless you win."
(James Clavell, "Shōgun").

En lo analizado hasta el presente se han intentado reconstruir ciertos mecanismos y clases de relaciones, que organizaban y regían la actividad politico-religiosa de la élite cuzqueña. Es por esta razón, el que se haya tratado la base etnohistórica disponible de una manera relativamente indiscriminada, seleccionando datos de diversas fuentes y utilizándolos según un procedimiento complementario, para delimitar, al menos en grandes líneas, lo que podemos llamar el campo del juego político-religioso y las reglas que regían este.

En este momento, al pasar al análisis de los supuestos "eventos históricos" o de las realizaciones prácticas de las luchas por el poder que se realizaban dentro de este campo (y mediante los procedimientos señalados), hay que cambiar de método de análisis. A partir de aquí se va a dedicar mayor atención a los datos contenidos en cada fuente respectiva, con el fin de establecer, en la medida de lo posible, el origen social de la información o, mejor dicho, identificar el tipo de tradición a la cual tuvo acceso el cronista. De esta manera se intentarán reconstruir las diferentes versiones, haciendo hincapié sobre las divergencias existentes entre ellas, puesto que estas últimas pueden ser el reflejo de los intereses propios de los grupos rivales, involucrados en un evento "histórico" determinado.

En la etapa siguiente se procederá a una confrontación de las versiones identificadas, en un intento de reconstruir los sucesivos episodios y causas, de los eventos relevantes[1].

Al nivel de premisas teóricas hay un punto básico que merece ser bien claramente expuesto:¿cómo se organizaban (o, mejor dicho, según que tipo de criterios) y qué tipo de programa político-religioso presentaban las llamadas “fracciones rivales” de la élite cuzqueña?

Hasta la fecha, aparte de los muy notables estudios de María Rostworowski de Diez Canseco[2], se ha dedicado relativamente poca atención a la explicación de las raíces de los conflictos de grupos o fracciones de la élite inca, caso omiso de consideraciones tipo “división Hanan Cuzco - Hurin Cuzco” o bando “atawallpista” - bando “waskarista”, demasiado generales y simplistas para servir para un análisis del funcionamiento de la sociedad inca.

La mayor parte de estas relevantes situaciones conflictivas han sido presentadas (tanto por los cronistas como por la mayoría de los autores modernos) según una óptica muy personalista, conforme a la cual los principales actores hubiesen sido unos individuos ambiciosos como un Pachakuti Inka Yupanki o un *Apogualpaya.* En cambio, el problema del apoyo social para tal o cual protagonista y los medios para ganarse este apoyo se han analizado de una manera relativamente superficial. Se revela bastante significativo que, incluso los autores, que han dedicado gran atención y cuantioso espacio en sus textos al enredado problema de las relaciones jerárquicas entre (y dentro de) las *panacas* (principalmente al nivel de los un tanto abstractos esquemas de relaciones de parentesco), parecen mucho menos interesados en explicar en qué consitía lo que podemos llamar “el programa político de la panaca”. Aparte del bien conocido conflicto entre Waskar Inka y Ataw Wallpa, para el cual se ha subrayado el importante papel que desempeño la rivalidad entre las panacas de Pachakuti Inka Yupanki y Tupaq Inka Yupanki respectivamente, en otros casos las panacas parecen jugar un papel totalmente pasivo, dejando toda la iniciativa al Inca. Y esto incluso en materias tan vitales para cualquier grupo, como su posición jerárquica, prestigio, propiedades y posibilidad de influir sobre las decisiones políticas. De esa misma manera “Inca-centrista” se han interpretado las “remodelaciones” de la estructura social de la capital inca, como si fueran estas decisiones totalmente arbitrarias del soberano.

Estos asuntos se han mencionado ya en los capítulos anteriores, entre otros en la parte dedicada a los cambios en la organización del culto imperial (Cap. I y III). Para los fines del análisis que se va a presentar más abajo he tomado como punto de partida las hipótesis siguientes:

1 El principal “grupo de interés” que parece actuar de una manera relativamente coordinada (entre sus varios integrantes) es una *panaca* o linaje real, según la definición clásica de este grupo social[3],

2 las divisiones que se manifiestan en los conflictos y luchas por el poder en el período correspondiente a los cinco últimos soberanos incas de la “lista tradicional”, son principalmente protagonizadas entre las cuatro más poderosas “panacas” de los *Hanancuzcos*, a saber: *Sucsu panaca* de Wiraqucha Inka, *Hatun ayllu* de Pachakuti Inka Yupanki, *Capac Ayllu* de Tupaq Inka Yupanki (y sus dos hermanos “legítimos”), *Tumibamba panaca* de Wayna Qhapaq.

Mediante el análisis que sigue se va averiguar si la hipótesis presentada más arriba tiene (o no) un valor explicativo para la interpretación de algunos episodios particularmente conflictivos de la historia del Tawantinsuyu[4].

El principal momento en el cual se manifestaban claramente las divisiones y rivalidades dentro del seno de la élite cuzqueña era, evidentemente, la designación del nuevo Sapan Inka, y en algunos casos, las conspiraciones contra el soberano en función. Aunque en las fuentes se mencionan varios conflictos de esta clase, considero como los mejor documentados y, por lo tanto, más propicios a un análisis los siete casos siguientes:

- el conflicto entre Pachakuti Inka Yupanki y su padre Wiraqucha Inka
- entre Tupaq Inka Yupanki y Amaru Inka
- entre Tupaq Inka Yupanki y su hermano *Topa Capac*
- entre *Capac Guare* y *Guayna Capac*
- entre *Apo Gualpaya* y *Guayna Capac*
- entre Waskar Inka y Ataw Wallpa
- entre *Manco Inca* e *Inca Paullo*

El conflicto entre Wiraqucha Inka y su hijo Pachakuti Inka Yupanki ha sido analizado desde varias perspectivas en los capítulos precedentes; volveré a este tema en la parte final del presente estudio. Por estas razones, trataré primero brevemente de la destitución de *Amaro Inca* y de la llamada “rebelión de *Topa Capac*”. Después, presentaré con más detalles los muy relevantes casos de la destitución de *Capac Guari* por Wayna Qhapaq y la subsiguiente “conspiración de *Apo Gualpaya*”, antes de pasar al enrevesado caso de la rivalidad entre Ataw wallpa y Waskar.

VII.1. Tupaq Inka Yupanki, *Amaro Inca* y *Topa Capac*

Procediendo a la revisión de las fuentes, observamos que el problema de la sucesión en el poder después del reinado de Pachakuti Inka Yupanki está presentado de una manera bastante compleja y hasta enre-

dada. Uno de los principales obstáculos del análisis es, como en otros casos, la dificultad de identificar a los protagonistas por medio de sus nombres propios, puesto que en algunas fuentes aparecen, en contextos similares (hasta idénticos), alternativas personas con diferentes nombres. Este hecho puede ser interpretado de dos maneras:

- primero, que hubo varios intentos de sustitución del Inca por otro candidato y las diferencias en las fuentes reflejan esta diversidad,
- segundo, que los intentos mencionados no fueron tan numerosos, pero en algunas fuentes los mismos protagonistas aparecen bajo diferentes nombres y/o títulos, lo que lleva a la confusión.

Veamos los principales testimonios:

VII.1.1. Cieza de León nos dice que Pachakuti Inka Yupanki, ya viejo, nombró como su sucesor a Tupaq Inka Yupanki, habiendo sido esta decisión aceptada sin problemas por el "*Gran Sacerdote y los orejones*" (Cieza 1987, II p. Cap. LIV: 156). El cronista no menciona ningún otro candidato al poder, sin embargo, en la parte dedicada a la estadía de Tupaq Inka Yupanki en Quito, dice que: "*(...) vino nueva de cierto alboroto que había en el Cuzco entre los mesmos orejones y causó alguna alteración, recelándose de novedades; mas, seguido vino otra nueva cómo estaba llano y asentado y se habían hecho por el gobernador de la ciudad castigos grandes en los que habían causado el alboroto.*" (ibid., Cap. LVII: 164). Considerando el hecho de que se tratara de un "alboroto" grave entre la nobleza inca, podemos suponer que este pudo haber sido un intento de "golpe de estado", pero la fuente no ofrece ningún detalle ni acerca de los rebeldes ni de la persona del gobernador, fiel partidario de Tupaq Inka Yupanki.

VII.1.2. Betanzos, motivado aparentemente por el afán de hacer resaltar la excelencia de los orígenes sociales de su propia esposa, concentra su atención en un personaje llamado *Yamque Yupangue*, "hijo mayor" de Pachakuti Inka Yupanki. Este habría sido el primer sucesor de Pachakuti Inka Yupanki, pero habría, deliberamente, cedido el título a su más joven hermano Tupaq Inka Yupanki[5] (y a los descendientes de este último), conservando para sí el papel de "tutor" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXVII: 131 - 132). No se menciona explícitamente ningún caso de rebelión abierta por parte de otros candidatos al poder supremo, sin embargo Betanzos confirma la existencia latente de tal peligro, lo que obligó a *Yamque Yupangue* a quedarse en Cuzco en tiempos de las campañas militares de su hermano menor: "*(...) Yamque Yupangue quedóse en la ciudad del Cuzco (...) su padre Ynga Yupangue no podía ya gobernar por ser*

tan viejo como era y por ver que los señores de la ciudad del Cuzco eran muchos y que reinaba de cada día en ellos gran presunción y que sus hermanos ansi mesmo eran mancebos y que podría ser que andando él en la guerra y su hermano Topa Ynga Yupangue que por ser su padre de tanta edad y tan viejo muriese ***estando ellos fuera de la ciudad y que por su fin y muerte los señores del Cuzco deudos de aquellas madres en quien su padre había habido aquellos hijos quisiesen nombrar por señor alguno de aquellos hijos bastardos...*** *"* (ibid. Cap. XXVIII: 133, énfasis de MSZ). Notemos en cambio que la confrontación de los datos de Betanzos con otras fuentes, deja abierta la cuestión de quien en realidad fue "hijo bastardo" y quien "hijo legítimo" de Pachakuti Inka Yupanki[6]...

VII.1.3. Sarmiento de Gamboa presenta los hechos de una manera ciertamente distinta. Primero, subraya repetidamente que el primer hijo nombrado sucesor por Pachakuti Inka Yupanki fue *Amaro Topa Inga;* y este fue posteriormente destituido por su padre en favor de Tupaq Inka Yupanki: "*(...) vino a Pachacuti Inga Yupangui Amaro Topa Inga, a quien el padre Pachacuti años atrás había nombrado por sucesor, porque era mayor que legítimo, y le dijo: " Padre inga! Yo he sabido que en la Casa del Sol tenéis un hijo a quien habéis nombrado por sucesor vuestro después de vuestros días; mándamelo mostrar!". Inga Yupangui pareciéndole desenvoltura de Amaro Topa Inga, le dijo:"Es verdad y vos y vuestra mujer quiero que seáis sus vasallos y le sirváis y obedezcáis por vuestro señor e inga." Amaro le dijo que así lo quería hacer y que para eso le quería ver y hacerle sacrificio (...) El Inga Yupangui le dió licencia para ello, y Amaro Topa Inga tomó lo necesario para aquel acto y fué llevado donde Topa Inga estaba en sus ayunos. Y como Amaro Topa Inga le viese con tanata majestad de aparato de riquezas y señores que lo acompañaban, cayó sobre su faz en tierra y adoróle y hízole sacrificios y obedecióle. Y sabiendo Topa Inga que era su hermano, lo levantó y se dieron paz en la faz."* (Sarmiento 1965, Cap. 43: 248). Parece que el sensible cambio de actitud que tuvo *Amaro Topa Inga*, lo que se aprecie comparando el tenor de su conversación con Pachakuti Inka y la subsiguiente sumisión a *Topa Inga Yupangue*, se debió en gran parte a una muy lucida evaluación, por parte de *Amaro Topa Inga,* de las fuerzas a diposición de su hermano menor (las "*riquezas*" y particularmente "*los señores que lo acompañaban*").

Sin embargo, la nominación de Tupaq Inka Yupanki tuvo que ser reconfirmada después de la muerte de Pachakuti Inka Yupanki, con otras "demostraciones de fuerza", ya que aparentemente algunos de los cuzqueños hubiesen preferido otros candidatos a la *mascapaycha*: "*manda-*

ron venir a los doce capitanes de los ayllus de la guarda de la ciudad y del inga, los cuales vinieron dos mil y ducientos hombres que tenían a cargo para la guarda, que tenían a su cargo, a punto de guerra, y cercaron la Casa del Sol. Y los ingas otra vez pusieron de nuevo a Topa Inga Yupangui la borla y le dieron las demás insignias del inga" (ibid. Cap. 48: 253). Para calmar las emociones se dio la orden " *(...) que todos de la ciudad viniesen a dar obediencia a Topa Inga Yupangui so pena de muerte."* (ibid).

Ya Tupaq Inka Yupanki en el poder, un intento de rebelión tuvo efectivamente lugar de parte de uno de sus hermanos llamado *Topa Capac*: "*Entre los hermanos que Topa Inga tenía, era uno llamado Topa Capac, hombre principal y a quien Topa Inga había dado muchos criados para le hacer sus chácaras y servirle en sus heredades. Y es de saber cómo Topa Inga Yupangui hizo a su hermano Topa Capac visitador general de toda la tierra que hasta entonces tenía conquistada, y Topa Capac, andando haciendo la visita, llegó a aquella parte donde su hermano le había dado aquellos criados, y so color de aquéllos allegó a sí otros muchos, diciendo que todos eran sus yanaconas (...). Y éstos encubriólos de la visita tratando con ellos que se quería engrosar y levantarse contra su hermano y les haría grandes mercedes, si le ayudasen. Y con esto vino al Cuzco muy rico y poderoso adonde dió muestras de su intento. Y por secreto que lo trató, se supo y fué Topa Inga avisado de ello y vino al Cuzco, que fuera estaba armando caballero a su hijo, llamado Ayar Mango. Y hecha información, halló ser verdad, y mató a su hermano Topa Capac y a todos sus consejeros y favorecedores."* (ibid. Cap. 51: 256). El Inca castigó después a los criados de *Topa Capac* y los convirtió en "yanayacos" es decir en sus propios sirvientes[7]; mandó nuevamente hacer la visita, encargando esta vez a otro hermano suyo, *Apu Achachi* (loc. cit. Cap. 52: 256). Sarmiento no menciona ningún otro intento de rebelión contra Tupaq Inka Yupanki, tampoco habla de la suerte corrida por sus "hermanos legítimos" y particularmente por Amaru Tupaq Yupanki. Antes de pasar a los testimonios de otros cronistas, vale la pena resaltar algunos datos muy valiosos para este estudio, que se analizarán más abajo junto con las informaciones sacadas de otras fuentes:

- El apoyo decisivo del cual se benefició Tupaq Inka Yupanki fue, sobre todo, el proporcionado por los "doce señores capitanes" de los ayllus de la "guarda" y sus dos mil doscientos soldados. Se trataba aparentemente de los miembros de los llamados "ayllus custodios". Pero: ¿cuál fue el sistema de mando de estos "pretorianos del Inca"? Es decir: si aceptamos que los "doce capitanes" eran encomendados directamente al soberano, habría que aclarar como se realizaba el cambio de mando en caso de la muerte del Inca, y

quién estaba a cargo de estas tropas durante el período anterior al nombramiento e investidura del sucesor. El control de esta fuerza armada fue sin duda uno de los argumentos claves en la lucha por la *mascaspaycha*.

- Todas las intrigas de sucesión se desarollaron en torno a la Casa del Sol, cuyo control se revela de particular importancia.
- *Topa Capac* fue aparentemente el primero en intentar un "golpe de estado" con apoyo de fuerzas (se supone que se trataba de soldados) no-cuzqueñas, probablemente para contrarestar los "ayllus de la guarda" que apoyaban al Inca.
- Los momentos más propicios para un intento de "golpe de estado" resultan ser los períodos de ausencia del Inca en Cuzco,
- Sarmiento llama a *Topa Capac* "hermano" de Tupaq Inka Yupanki, pero sin precisar si se trataba de un hermano carnal, de un medio hermano o de un hermano clasificatorio. Una identificación más exacta de la ascendencia de *Topa Capac* puede ser relevante para el análisis de los conflictos entre los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki.

VII.1.4. Cabello Valboa menciona a un *Amaro Topa Ynga*, gobernador del Cuzco, nombrado por su hermano *Topa Ynga Yupangui*. (Cabello Valboa, 1951, III p. Cap. 18: 334 - 335). El cronista no hace referencia a ningún conflicto entre estos dos personajes, cuenta sólo la historia del intento de rebelión de *Topa Capac*. En eso, Cabello Valboa concuerda con la versión de Sarmiento, pero añade algunos datos bien importantes para la identificación de la familia de *Topa Capac; "el desasosiego y escandalo en que á Topa Yngayupangue pusieron sus propios deudos y domesticos (...) lo qual paso ansi. Para las visitas generales que este Rey hizo, y pensaua hacer nombro por Juez unibersal de ellas a un varon de mucha confianza, hermano suyo llamado Topa capac a quien su muger Mama Ocllo amaua mucho, por tanto ser su hermano quanto por serle muy obediente a todo lo que se le encargaua. A este dio Topa Ynga comision y licencia para que en las Provincias que vissitasse aplicase para si los criados y posesiones de tierras que bien le estubiessen (y* **todo esto con animo de hacerlo rico***)...".* (ibid. Cap. 19: 346 - 347 - énfasis de MSZ). *Topa Capac* traicionó a su hermano, intentando aprovecharse del apoyo de sus criados para tomar la "mascapaycha"; al revelarse la conspiración "*(Topa Yngayupangue) prendio á su hermano, y por hallarlo muy culpado de traidor y desleal le hizo cortar la cabeza á el y a todos sus Consegeros, y a los hechiceros que auian seguido su opinion, y luego sin alargar el tiempo salio de*

el Cuzco á hacer castigo en los fautores y complices en la maldad de su hermano..." (loc. cit.). Sólo por instancia de *Mama Ocllo* se dio perdón a los criados culpables en el pueblo de Yanayaco (ibid.).

Lo más interesante de este testimonio, que por otro lado no difere mucho del de Sarmiento, es la información de que el futuro traidor *Topa Capac* se beneficiaba aparentemente del favor de la *Coya Mama Ocllo*: "*Topa capac a quien su muger (de Topa Yngayupangui) Mama Ocllo amaua mucho, por tanto ser su hermano*" (loc. cit.). El sentido exacto de esta frase es un tanto ambiguo, pero una de la posibles interpretaciones del contexto de la expresión "*su hermano*" sería que *Topa capac* era hermano no sólo del Inca sino también de la Quya[8]. Las implicaciones de tal relación familiar de los tres protagonistas del conflicto se discutirán más abajo.

VII.1.5. Murúa, al igual que Cabello Valboa, sigue de cerca la versión de Sarmiento pero con ciertos cambios significativos. Al hablar de la nominación del sucesor de Pachakuti Inka Yupanki, dice que Tupaq Inka Yupanki fue nombrado e investido del poder por su padre, siendo esto aprobado por los orejones, sin que se mencione oposición alguna (Murúa 1962, I p. Cap.22: 54). No se aborda la destitución de Amaru Tupaq Inka, referida en detalles por Sarmiento. En la crónica de Murúa, Amaru Tupaq Inka aparece como Gobernador General del Cuzco y fiel partidario de Tupaq Inka Yupanki (ibid., Cap. 24: 58; Cap. 25: 61). Estos dos más un tal *Tupa Yupanqui* son considerados como "hijos de padre y madre" de Pachakuti Inka Yupanki (ibid., Cap 21: 50).

En cuanto a la revuelta de *Tupa Capac*, Murúa la describe en casi los mismos términos que Sarmiento, con algunos datos suplementarios:-

Primero, el *Tupa Capac* rebelde[9] era aparentemente un "hijo bastardo" de Pachakuti Inka Yupanki, designado como compañero de Tupaq Inka Yupanki en la expedición de Chinchaysuyu, todavía en tiempos del reinado de Pachakuti Inka Yupanki (ibid. Cap. 21: 51).

- Era "muy querido" de Tupaq Inka Yupanki, quien lo nombró "*Vissitador General*" ofreciéndole "*criados y chacaras*" en todas las provincias (ibid. Cap. 26:66).
- Después de haber convencido a sus criados en las provincias de apoyarlo, *Tupa Capac* intentó rebelarse en el Cuzco: "*en ocasión que Tupa Ynga Yupanqui estaba ausente del Cuzco en Pacaritambo, occupado en vnas fiestas y solenidad que celebraua armando cauallero a vn hijo suyo muy querido llamado, Tupa Ayar Manco.*" (loc.cit.)
- Sofocado el intento de rebelión, Tupaq Inka Yupanki mandó ma-

tar a su hermano *Tupa Capac* "*juntamente con todos sus consejeros y los hechiceros que le fauorecían y hauían dado aliento para ello, que eran muchos.*" (loc. cit.: 67).

A luz de lo que se ha dicho en los capítulos anteriores, resulta muy significativa esta participación de los "hechiceros" en el intento de "golpe de estado". Pero: ¿cuáles fueron las "*huacas*" implicadas (por intermedio de sus "*hechiceros*") en este intento de revuelta?

VII.1.5. Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua confirma la existencia de "*Amaro Yupangui*" (o "*Amaro Topa Ynga*") hijo "*ligítimo y mayor*" (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 21, 21v: 223-224), hermano de *Topa Ynga Yupangui* (ibid. fol. 23:227). *Amaro Ttopa Ynga* hubiera sido el primero designado como sucesor: "*Y assí el dicho Pachacuti Ynga Yupangui le hace la renunçiaçión del reyno en su hijo Amaro Ttopa Ynga, el qual jamás lo asepta, antes se aplica a las chacaras y a sus edefiçios. Y visto assí el dicho Pachacuti Ynga Yupangui les dize al mayorazgo que si la quería que los de el reyno a su hermano segundo Ttopa Ynga Yupangui, el cual lo aseptó con gran amor. Y assí manda que todas las naçiones acudiesen por jurar por su señor a Ttopa Ynga Yupangui, y assí lo hizo. Y al fin le corona y los entrega al septro llamado ttopa yauri.*" (ibid., fol 23v: 228).

Pachacuti Yamqui describe una ceremonia relacionada con la investidura en el poder de *Guayna Capac*, a la cual asistieron Pachakuti Inka Yupanki y sus dos hijos[10]: "*Pachacuti Ynga Yupangui sienta con su hijo Topa Ynga Yupangui y Amaro Ttopa Yupangui, todos tres con yguales tiyanas de ruua hechas de oro. Todos tres bien bestidos, con su capac llaottos y mascapacha, y el viejo con su septro de suntor paucar <hecha de oro> y el Topa Ynga Yupangui con su septro de ttopa yauri, y el otro sin septro, sólo con chambis pequeños de oro.*" (ibid., fol. 25v, 26: 232-233). Notemos el interesante detalle de que (según este cronista) tanto Tupaq Inka Yupanki como su hermano *Amaru Tupaq Yupanki* tuvieron ceñida la :mascapaycha" o borla[11]. El cronista no menciona la existencia de un tercer "hermano legítimo", pero confirma que las propiedades de *Amaru Tupaq Yupanki* pasaron al *Capac ayllu* (ibid. 24v: 230)[12]. Otro dato importante es que la ceremonia de investidura de Wayna Qhapaq se realizó en *Coricancha*, en presencia de tres sacerdotes: "*los tres menistros <del templo de Coricancha> llamados Apo Rupaca y Auqui Callco Yupangui y Apo Cama (...)*" (loc. cit.).

VII.1.6. Bernabé Cobo no hace referencia explícita a ningún intento de sustitución de Tupaq Inka Yupanki por alguno de sus hermanos, aunque sí alude a un episodio estrechamente relacionado (según Sar-

miento y Murúa) a la rebelión de *Topa Capac*, es decir al nombramiento en Yanayacu de *Apu Achache* como visitador general (Cobo 1956, II p. L. XII, Cap. XV: 87.). Cobo también confirma la existencia de *Amaro Tupa Inca* y *Tupa Inca*, dos hermanos de Tupaq Inka Yupanki (ibid., Cap. XIV: 83).

En cuanto a las reglas de sucesión en el poder, Cobo subraya repetidamente que Tupaq Inka Yupanki fue el primer soberano Inca en casarse con su hermana de padre y madre, costumbre prohibida hasta la fecha: "*Este rey quebrantó la ley inviolable que había entre los Incas, (...) de no contraer matrimonio en primer grado. (...) tomó por mujer a Mama Ocllo, hermana suya de padre y madre; y según pareció por los quipos y registros del tiempo de este Inca (....) hizo ley que solos los reyes se pudiesen casar con sus hermanas de padre y madre, como lo hizo él (...) fundando este mandato allá en ciertos sueños que dijo haber tenido, y dando por razón que convenía que el que hubiese ser Inca no tuviese mezcla ninguna de otra sangre, y que la procreación en las hermanas era verdadera sucesión.*" (ibid.).

La importante posición alcanzada por Amaru Tupaq Yupanki se ve confirmada por la "*Relación de la guacas.*".. incluida en la obra de Cobo, en la cual encontramos tres huacas del sistema de los ceques, relacionadas con *Amaru Tupa Inca* y su esposa *Curiocllo*: " *Chacuaytapara, chacara de Amaru Topa Inca* " (Rowe, 1979, Ch 8-5: 26), "*Amaru Marcaguaci, casa de Amaru Tupa Inca*" (ibid.: An-1:7: 30) y " *(...) curiocllo, era una casa de curiollo (sic!) muger de que fue de Amaro topa inca, la qual estaua en colcapata...*" (ibid., Ch 4-3: 20).

VII.1.7. Interpretación

No obstante algunas diferencias, las fuentes citadas concuerdan en un punto principal: el que la nominación de Tupaq Inka Yupanki como Inca y sucesor de su padre Pachakuti Inka Yupanki se realizó en vida y por iniciativa directa de este último. Más aún, algunas fuentes (Betanzos, Sarmiento, Murúa, Pachacuti Yamqui) subrayan que Pachakuti Inka Yupanki hubiera también designado a su nieto Wayna Qhapaq, como sucesor de Tupaq Inka Yupanki. Es entonces de suponer que habría sido también Pachakuti Inka Yupanki el que instituyó la nueva regla de matrimonio del soberano inca con su hermana carnal: en este caso la esposa principal de Tupaq Inka Yupanki era *Mama Ocllo*. Vale la pena subrayar que esta última, a diferencia de sus tres hermanos carnales, no estaba clasificada en el *Capac ayllu* sino en el *Hatun Ayllu* de los descendientes

de Pachakuti Inka Yupanki. Se nota también un intento de división de los cargos entre los hermanos carnales de Tupaq Inka Yupanki[13], hijos de "la Quya" *Mama Anahuarque*.

Finalmente, un importante aspecto de este ritual de sucesión es que todos los principales eventos parecen centrarse en la Casa del Sol: es aquí donde, según algunos autores, permaneció recluso durante varios años el futuro Tupaq Inka Yupanki y aquí tuvo lugar el decisivo encuentro con su hermano-rival *Amaro Topa Inca.* Todo esto parece reflejar la importancia que otorgaba Pachakuti Inka Yupanki a la función legitimadora de las nuevas "wakas" y de sus cuerpos sacerdotales respectivos.

Como dije anteriormente, estas medidas tuvieron como principal fin asegurar una sucesión en el poder libre de las rivalidades y a la vez bajo control directo de Pachakuti Inka Yupanki, a diferencia de lo que este último experimentó (y en gran parte promovió) en el conflicto con su padre Wiraqucha Inka y su hermano *Inca Urcon.* Pero las reglas instituidas por Pachakuti Inka no se beneficiaron de una aceptación unánime:

- Primero, subsistió aparentemente (al menos por cierto tiempo) cierta tensión entre Tupaq Inka Yupanki y su hermano *Amaru Tupaq Yupanki*, a la que alude Sarmiento de Gamboa. Como he establecido en el capítulo III, las causas de la destitución de *Amaru Inka* no se revelan claras, podían quizás basarse en una deficiencia de "ánimo guerrero" manifestada por este Inca[14]. De todas maneras, la rivalidad entre este último y Tupaq Inka Yupanki se solucionó, al menos temporalmente, con relativa facilidad por medio de cierta división de prerrogativas entre los hermanos.
- Segundo, ocurrió el intento de rebelión de parte de *Topa Capac*, un hermano de Tupaq Inka Yupanki. Aquí topamos con el problema de identificar las afiliaciones familiares de *Topa Capac.* Murúa dice que era éste un "hermano bastardo" de Tupaq Inka Yupanki, pero sin mencionar quien fue la madre, dato de suma importancia para establecer las líneas de división entre los grupos rivales de la élite cuzqueña. De todas maneras *Topa Capac* gozó sin duda de considerable importancia, a juzgar por el hecho de que hubiera sido designado como acompañante de Tupaq Inka Yupanki en la primera expedición militar de este último. Después, Tupaq Inka Yupanki le nombró "*vissitador general*" y fue agasajado con importantes propiedades y numerosos "criados".

Al no disponer de otros datos para el caso debatido, es imposible llegar a una solución definitiva acerca del parentesco y relaciones de *Topa Capac.* Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre un dato que podría ser significativo: se trata de las diferencias entre los cronistas en

cuanto al número de los "hermanos legítimos" de Tupaq Inka Yupanki, es decir de los hijos de Pachakuti Inka Yupanki en la *Coya Mama Anahuarque*. Sarmiento de Gamboa es el único en declarar que los hijos "legítimos" eran cuatro y no tres[15], como sostienen Murúa y Cobo. Otro detalle importante es que, haciendo caso omiso precisamente de *Topa Capac*, el nombre de "*Topa*" no aparece entre los "hijos bastardos" de Pachakuti Inka Yupanki. Finalmente, notemos la un tanto ambigua referencia de este personaje hecha por Cabello Valboa: "*Topa capac a quien (...) Mama Ocllo amaua mucho, por tanto ser su hermano* (loc. cit. Cap. 19: 346 - 347). No se revela claro si al usar en este contexto la palabra "hermano", el cronista quiso decir que *Topa Capac* era clasificado como "hermano" de Tupaq Inka Yupanki o si trataba de subrayar que *Topa Capac* era pariente cercano ("hermano") de la Quya. Esta última posibilidad supondría que el rebelde *Topa Capac* pudo haber sido el cuarto descendiente "legítimo" de Pachakuti Inka Yupanki con la *Coya Mama Anahuarque*, conforme al testimonio de Sarmiento, quien, como dijimos, habla de cuatro "hijos legítimos" de Pachakuti Inka Yupanki[16]. En tal caso el conflicto entre *Topa Capac* y Tupaq Inka Yupanki hubiera sido un interesante ejemplo de las rivalidades entre miembros de la misma panaca, quizás como consecuencia de las tensiones ocasionadas por la anteriormente debatida destitución de *Amaro Topa Yupanqui.*

Recordemos que el *Capac ayllu* tenía una organización particular, puesto que estaba compuesto no sólo por los descendientes de Tupaq Inka Yupanki sino que incluía también los de sus dos "hermanos legítimos". Esta estructura pudo haber sido concebida a efectos de un compromiso o acuerdo entre los descendientes "legítimos" de Pachakuti Inka Yupanki, y reflejaría una eventual división de cargos y plenipotencias entre el Inca y sus "hermanos legítimos". Al aceptar esta hipótesis de que el futuro rebelde *Topa Capac* pudo haber sido otro posible participante de este arreglo o compromiso inicial, se aclararían la razones de su posición privilegiada como "*visitador general*": "*(era) muy obediente a todo lo que se le encargaua. A este dio Topa Ynga comision y licencia para que en las Provincias que vissitasse aplicase para si los criados y posesiones de tierras que bien le estubiessen (y todo esto con animo de hacerlo rico)...*" (Cabello Valboa, loc. cit.). La alusión al hecho que el Inca quiso "*hacerlo rico*" a su hermano *Topa Capac* podría ser interpretrada como referencia a otra condición impuesta al Inca dentro del cuadro del mencionado arreglo establecido. Pero aparentemente las expectativas de *Topa Capac* (y de sus seguidores) iban más allá de estos acuerdos.

Podría ser que a este conflicto dentro del *Capac ayllu* hizo alusión Gutiérrez de Santa Clara, en un curioso pasaje de su crónica donde men-

ciona una guerra de *Inga Topa* contra "*la gran cibdad del Cuzco*" (sic!!), durante la cual el Inca construyó "*una ciudad muy cerca del Cuzco (...) la cual nombraron Annan Cuzco*" (Gutierrez de Santa Clara, Libro III, Cap. 49: 213). Como resultado de esta guerra, *Inga Topa* venció y mató al "*curaca de Cuzco*" y luego dió un perdón general (loc. cit.)[17]. Si no se trata aquí de una confusión de datos por parte del cronista, este pasaje cuadraría bastante bien tanto con la derrota y muerte de *Topa Capac* como con el llamado "perdón a los yanayacos".

Queda para resolver el importante aspecto religioso del conflicto, que se resume en el problema de la identidad de los "*hechiceros*" que hubieran prestado apoyo a *Topa Capac.* Desgraciadamente, las fuentes a disposición no proporcionan datos explícitos al respecto, por lo tanto se pueden sólo hacer algunas especulaciones en base a indicios indirectos. Ante todo notemos que para que el supuesto apoyo tuviera cierta importancia práctica, tenía que proceder de parte del cuerpo sacerdotal de una de las importantes "wakas" cuzqueñas. Los principales "sospechosos" son tres: los sacerdotes del "Hacedor" (*Viracocha Pachayachachic*), los de *Punchaw* y los de *Wana Kawri.* Recordemos en este contexto una decisión (¿posterior?) de Tupaq Inka Yupanki, que no fue acogida con exhuberante entusiasmo por parte de la élite cuzqueña: se trata del establecimiento de un importante culto al Sol y al Hacedor en Copacabana y en las islas del lago Titicaca. Como he presentado anteriormente[18], esta decisión causó gran preocupación en la corte del Inca, los nobles cuzqueños intentaron por varios medios persuadir al Inca de abandonar esta idea. Pero en vano, el Inca, siguiendo los consejos de un sacerdote local, no-inca (lo que parece bastante significativo) decidió focalizar en Copacabana uno de los principales centros religiosos del Imperio. Se trasladaron a Copacabana, por orden del Inca, los *mitimaes*, representantes de 42 grupos de todo el *Tawantinsuyu*, pero la persona nombrada "gobernador" fue, aparentemente, un integrante de la *subsu panaca* de los descendientes de Wiraqucha Inka[19]. Considerando que este fue sin duda un alto favor otorgado a esta *panaca*[20], notemos que en este caso el Inca prescindió aparentemente de los servicios de sus más cercanos familiares. Por otra parte sabemos que los integrantes de la *subsu panaca* estaban relacionados en Cuzco con el culto a *Wana Kawri* y a Wiraqucha. Parece entonces que la atribución a los integrantes de este grupo del control de un centro religioso en cierta manera rival respecto al Cuzco, iba dirigida contra los cuerpos sacerdotales cuzqueños instituidos recientemente por Pachakuti Inka Yupanki, y principalmente contra Punchaw, la nueva representación del Sol, y las "wakas" del Trueno.

Notemos que este no fué el único caso, cuando Tupaq Inka

Yupanki actuó aparentemente en contra de los intereses de la nueva waka solar y de sus sacerdotes. En la visita de la provincia de Huanuco observamos que la principal "waka", representante de la religión imperial en la provincia mencionada parece ser no "*el Sol*" sino la "*huaca Guanacaure*", provista por Tupaq Inka Yupanki e.o. de *mitmaes* (Ortiz de Zuñiga 1972, vol. II: 67). Más aún, en este "*Guanacaure*" provincial se enterraba "*oro y plata para el Sol*" (ibid.), lo que parece ser una interesante y bien premeditada omisión de las prerrogativas de *Punchaw*[21]. Finalmente, recordemos las órdenes de Tupaq Inka Yupanki, expedidas una vez sofocado el intento de rebelión de *Topa Capac*, de que en la nueva visita general las propiedades (tierras y gente) asignadas anteriormente a su hermano rebelde " *no entrasen en el número de los criados del Sol ni en lo de la visita.*" (Sarmiento de Gamboa, Cap. 51, 1906: 99).

Resumiendo lo antedicho: ¿significaría esto que Tupaq Inka Yupanki, al enfrentarse con *Topa Capac*, se vio entremetido en un conflicto con los sacerdotes (metropolitanos) del Sol? Pero ¿fue el Sumo Sacerdote partidario de *Topa Capac* o de Tupaq Inka Yupanki?[22] Esta pregunta queda por el momento sin respuesta definitiva.

Sin embargo, dos cosas quedan bien claras:

- Primero, durante su reinado, el Inca buscó evidentemente una "legítimación religiosa" de sus decisiones en los santuarios afuera de la metrópoli, tales como Titicaca y Pachacamac, donde podía "conversar con los dioses" sin el omnipresente control de los sacerdotes cuzqueños (y de los grupos que les estaban relacionados).
- Segundo, la estricta aplicación de las reglas de sucesión instituidas por Pachakuti Inka Yupanki (aparentemente seguidas al pie de la letra por Tupaq Inka Yupanki), significaba una sensible limitación del número de los eventuales candidatos al supremo poder (Rostworowski, 1988: 145), reduciéndolos a la línea de descendientes directos "de padre y madre" de Pachakuti Inka Yupanki y de *Mama Anahuarque*.

Paralelamente, en virtud de la condición de que la Quya o esposa "principal" del Inca debería ser su hermana carnal biológica y no "clasificatoria", se hubiera reducido la flexibilidad del sistema matrimonial, puesto que quedarían excluidas de la posibilidad de convertirse en "*Piviguarmi*" del Inca, por ej., sus primas hermanas, medio-hermanas etc. Al haberse establecido definitivamente este sistema, hubiera disminuido sensiblemente la importancia de las familias nobles cuzqueñas, al menos en cuanto a la posibilidad de establecer relaciones privilegiadas o tratos con el *Sapan Inka* reinante por intermedio de la persona de la Qu-

ya[23]. Quedaría sólo la posibilidad de negociar tal tipo de relaciones o "contratos políticos" por medio del mucho menos prestigioso y más "común" sistema de matrimonio del soberano con "esposas secundarias". En el espacio temporal de pocas generaciones se hubiera establecido una marcada separación entre la "familia real" propiamente dicha y el resto de la nobleza, quedando prácticamente eliminado el mecanismo de "elección" del Inca por parte de los "señores" del Cuzco. La oposición de estos últimos a tales medidas "dinásticas" no se hizo esperar mucho.

VII.2. Las revueltas contra Wayna Qhapaq

Revisando las fuentes en orden cronológico, constatamos que:

VII.2.1. Es Cieza de León el primero en aludir a algunos potenciales rivales del Inca siguiente, *Guayna Capac*, pero sin dar mayores detalles al respecto: "*No dejó de haber una turbación entre los mesmos incas, porque algunos hijos de Tupac Inca, habidos en otras mujeres que la Coya, quisieron ponerse a pretender la dignidad real, más el pueblo, que vían estaba con Guayna Capac, no lo consintió, mas estorbó el castigo que se hizo.*" (Cieza 1967, II p., Cap. LXII: 206).

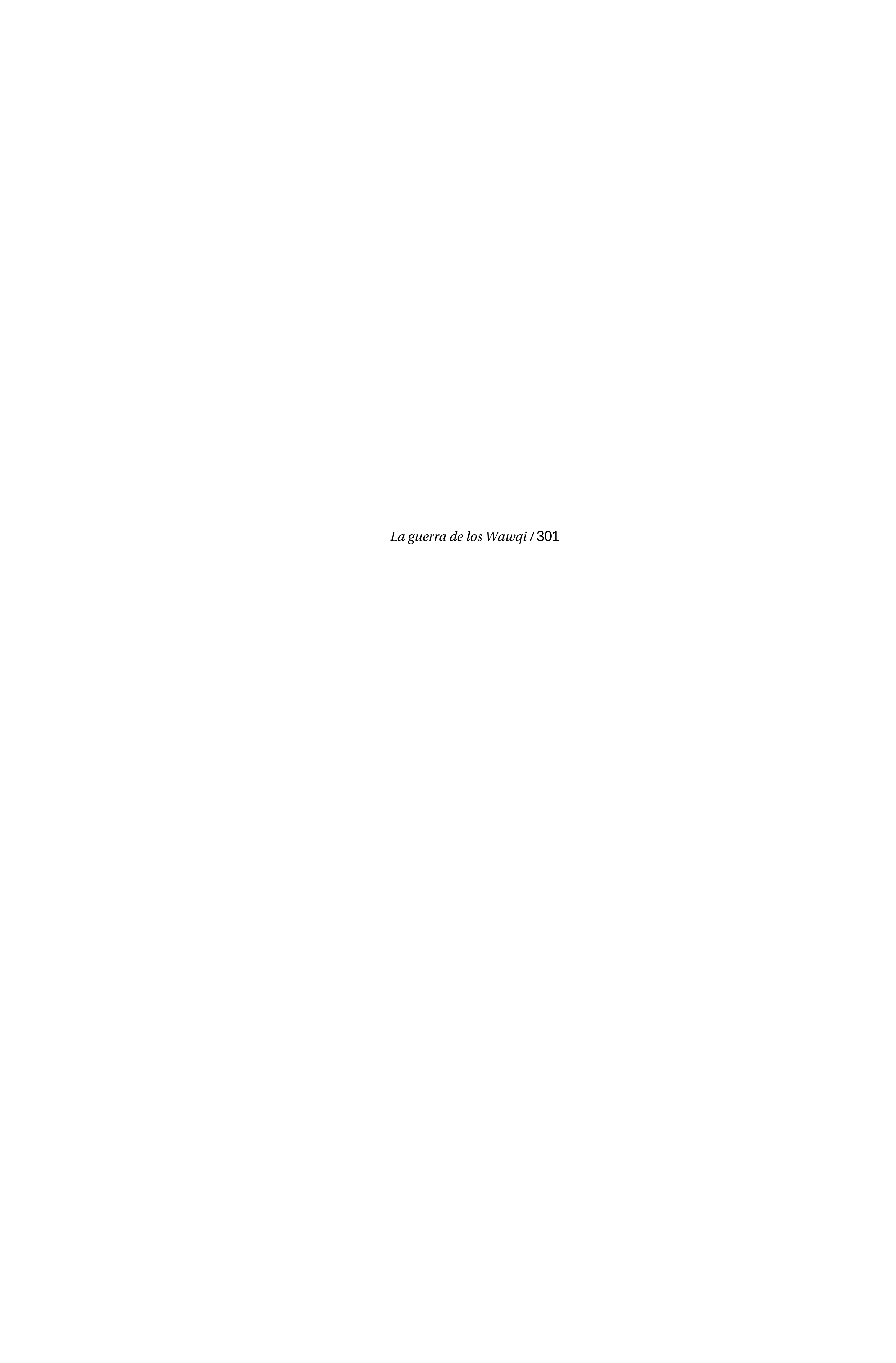
VII.2.2. Betanzos no hace referencia a ningún rival de Wayna Qhapaq, pero menciona el nombramiento de un tal *Apogualpaya* como gobernador en tiempos de este Inca: "*Topa Ynga Yupangue dio e hizo merced a su hijo Guaynacapac que aliende de ser señor que fuese proveedor del ganado del sol (...) y luego Topa Ynga Yupangue mandó y señaló que fuesen gobernadores del reino mientras su hijo Guaynacapac fuese mancebo hasta que tuviese capacidad a un sobrino suyo llamado Apogualpaya que era hombre de gran gobierno y entendimiento y ansi mismo su hermano Oturungo Achache (...) y luego los señores gobernadores llamados Apogualpaya y Oturungo Achache se levantaron de sus sillas y besaron en el carillo a Topa Ynga Yupangue haciéndole el acatamiento debido y dándole gracias por la merced que les hacía en los dejar por gobernadores y en dejarles encomendada a su mujer Mama Ocllo y a su hijo y sobrino...*" (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIX: 176 - 177).

El gobernador *Apogualpaya* no está mencionado más, ni se hace alusión a ninguna conspiración o intento de revuelta por su parte, los informantes de Betanzos dicen sólo que los gobernadores abandonaron deliberamente sus cargos en favor de Wayna Qhapaq: " *pasados diez años después de la muerte de Topa Ynga Yupangue viendo los gobernadores que Guayna Capac estaba ya diestro y tenía el ser que debía y que era ya razón*

que él a solas los mandase y rigiese juntáronse todos los señores del Cuzco en las casas de Guayna Capac y en presencia del mismo siendo ansi todos juntos los gobernadores se desistieron del cargo que le había dado Topa Ynga Yupangue..." (ibid., Cap. XL: 180).

VII.2.3. En la "Relación de Chincha" encontramos una alusión a potenciales rivales de Wayna Qhapaq, sus hermanos mayores: "*Después de muerto d(ic)ho topa ynga yupangue zuzedio e(n) su lugar guayna Capa anque avia otros hijos mayores el q(ua)l tubo junta e (ne)l cuzco y hizo llamamiento de todos los grandes del rreyno y hizo juntar las guacas y hechizeros del rreyno y les dio a e(n)tender como su padre le dexava p(or) eredero y q(ue)llos lo tuviesen p(or) bien q(ue) lo fuese al q(ua)l toda la tierra obedeció y alzo p(or) ynga*" ("*Relación de Chincha*", fol.2r: 480). Esta información se ve confirmada en otro fragmento de esta fuente, donde se tratan los problemas del derecho de sucesión: " *y esto es asy p(or) que el hijo mayor de topa yupangue ni de guayna capa eredaron el rreyno syno aquellos q(ue) los padres bibiendo nombraron...*" (ibid., fol. 4r: 485-486).

VII.2.4. Sarmiento de Gamboa es entonces el primero en dar una relación detallada de los rivales de Wayna Qhapaq. Primero, menciona la lucha por el poder entre los partidarios de *Guayna Capac* y un tal *Capac Guari* :"*(...) una mujer manceba del inga muerto, llamada Curi Ocllo, parienta de Capac Guari, luego que llegó al Cuzco, habló con sus parientes y de Capac Guari, y les dijo:"Señores y parientes! Sabed que Topa Inga es muerto y que como antes en salud había nombrado por su hijo heredero a Capac Guari, mas al fin, estando a la muerte, dijo que le sucediese Tito Cusi Gualpa, hijo de Mama Ocllo, no lo debéis consentir ni pasar por ello, antes llamad a todos vuestros deudos y amigos y nombrad y alzad por Inga a Capac Guari, vuestro hermano mayor, hijo de Chiqui Ocllo." Lo cual pareció bien a todos los deudos de Capac Guari, y para ello enviaron a llamar a los demás parientes suyos.*" (Sarmiento1965, Cap. 55: 259). Avisado de esos planes "*Guaman Achachi, hermano de Topa Inga*" escondió a *Tito Cusi Gualpa*, y " *(...) fué con su gente adonde estaba la junta de la parte de Capac Guari, y mató a muchos de ellos de los que allí estaban, entre ellos a Capac Guari. Aunque otros dicen que a Capac Guari no lo mataron entonces, sino que lo prendió. Y a su madre Chiqui Ocllo le levantaron que era amotinadora y que con hechizos había muerto a Topa Inga su señor, y la mataron. Y a Capac Guari lo desterraron a Chinchero, adonde le dieron alimentos, y nunca más entró en el Cuzco, hasta que murió. Y tambien mataron a la mujer Curi Ocllo, que había aconsejado que alzasen por Inga a Capac Guari.*" (Sarmiento, loc. cit.).



La guerra de los Wawqi / 301

Después, *Guaman Achachi* fue a Quispicancha, donde estaba escondido su sobrino *Titu Cusi Gualpa*, llevandolo consigo a la Casa del Sol de Cuzco y "*puso la borla a Titu Cusi Gualpa*", y desde ese entonces a este último "*le llamaron Guayna Capac*" (Sarmiento 1965, Cap. 56: 259). Los detalles de este muy interesante intento de "golpe de estado" se discutirán más abajo, junto con los datos de Murúa, en general muy similares al testimonio de Sarmiento. Notemos por el momento algunos puntos significativos:

- los informantes de Sarmiento sostienen que el último sucesor designado por Tupaq Inka Yupanki fue *Titu Cusi Gualpa* (Wayna Qhapaq), mientras que "*antes en salud había nombrado por su hijo heredero a Capac Guari*" (Sarmiento, loc. cit.).[24];
- las principales promovedoras de la conspiración a favor de *Capac Guari* fueron dos mujeres, *Curi Ocllo*, una "parienta" de este último, y *Chiqui Ocllo*, su madre[25];
- en los eventos relatados Wayna Qhapaq desempeñó un papel totalmente pasivo, todas las decisiones y acciones correspondientes a su favor fueron promovidas por "*Guaman Achachi, hermano de Topa Inga*".

La derrota de los partidarios de *Capac Guari* no significó la acceptación unánime del nuevo *Sapan Inka* en la persona de Wayna Qhapaq: "*Como Guayna Capac fué alzado por Inga y fuese muy mochado, diéronle por coadjutor y ayo a Gualpaya, hijo de Capac Yupangui, hermano de Inga Yupangui. El cual procuró de alzarse con el ingazgo, más fué sabido por Guaman Achachi, que era gobernador de Chinchaysuyu y a la sazón estaba en el Cuzco, y mataron a Gualpaya y a los demás que se hallaron culpados.* " (Sarmiento, Cap. 57, 1965: 259-260). Una vez sofocada la rebelión *Guayna Capac* tomó dos decisiones importantes:

- designó "*por consejero, que siempre estaba con él, [a] Auqui Topa Inga, su hermano de padre y madre*" (loc cit.),
- "*Y quitó el mayordomazgo del sol al que lo tenía y tomólo para sí y nombróse pastor del So*l" (ibid.).

El problema de la pertenencia social de *Gualpaya* se discutirá más adelante, al igual que las muy interesantes medidas tomadas por Wayna Qhapaq.

VII.2.5. Cabello Valboa describe los sucesos de una manera similar a la de Sarmiento de Gamboa pero con otros detalles y algunos cambios significativos. Primero, según el testimonio de los informantes de Cabello de Valboa, era *Capac Guari* y no Wayna Qhapaq el sucesor designado "en última hora" por Tupaq Inka Yupanki: " *Quando Topa Yngayu-*

pangui murio (...) se hallaron muchos hijos suyos bastardos, y algunos ligitimos, mas el que más derecho tenia á la subcesion y erencia era Guayna Capac hijo de su muger y hermana Mama Ocllo y olvidandose de este el padre dejó nombrado por eredero de el Ymperio a uno bastardo, llamado Capac guari hijo de una Concubina a quien el Ynga quiso mucho llamada Mama chiqui Ocllo.." (Cabello Valboa, 1951, III p., Cap. 20: 357). Una intervención de Mama Ocllo hizo cambiar de opinión a los que estaban ya por investir de poderes a *Capac guari*: " *si (la) muger legítima de el Ynga no reclamara contra la tal determinacion. Y valiéndose contra este agrauio de las leyes hechas por su mismo marido, y de los mas principales deudos suyos, hizo obponerse á el Ymperio a su hijo Guayna Capac y fortuna que lo comenzaua a faborecer hizo que entre estas contenciones suplicase a los Grandes del Reyno que Topa Yngayupangui auia sido muerto con ponzoña, por mano de la misma Mama Chiqui Ocllo, madre de el pretenso Emperador, y tomando ocasion de esta nobela y rumor los valedores de Guayna Capac se lo pusieron por obgecion, y le hicieron de ello cargo, y ora fuesse verdad, ora no lo fuesse Mama Chiqui Ocllo fue muerta, y su hijo Capac guari desterraron, y mandaronlo estar en Chinchero, sin que jamas pudiesse estar en el Cuzco...*" (ibid.: 357-358). El subsiguiente nombramiento de Guayna Capac como Inca aparece asociado a la instalación de un tipo de "regencia", motivado por la supuesta minoridad del Inca: "*Era muy mozo este Principe quando recibio la borla (...) y fué acordado que Apoc gualpaya primo segundo de su padre, y hombre sagaz, y de valor, tubiesse por el el gouierno, hasta la edad que las leyes disponian...*" (ibid.: 358).

Si Sarmiento de Gamboa dedicó al subsiguiente intento de rebelión de *Apoc gualpaya* apenas un párrafo, Cabello Valboa se reveló al respecto mucho más prolífico: "*auiendo (Apoc gualpaya) governado algun tiempo, descubriose y supose por muy cierto que secretamente trataua de usurpar el Señorio para meter en el un hijo suyo, y para tal efecto tenia ya prevenidas muchas Provincias de las demas importancia. Y descubriose de esta manera la traicion. Ciertos Ladrones que andauan arrobar los caminos acaso tubieron lugar una noche de hurtar en Limatambo unos cestos de Coca que lleuauan á el Cuzco, y quando estando en su salvo los fueron a abrir hallaron dentro muchos Chambis (...) y muchas rodelas (...) Stolicas y tiraderas y Guachis, y otras armas ofensivas: Los Ladrones (...) fueron a dar mandado á Apoc Achache (tio de el nuevo Emperador, y Governador de la parte de Chinchay suyo) y con tal indicio prendio (...) y con el secreto posible hizo Achache dar tormento á los Caciques y demas Yndios que con aquel fingido presente venian (...). Por secreta que quiso hacer esta aueriguacion Apoc Achache no pudo ser tanto que el Teniente de el Rey Guall-*

paya no la entendiesse, y tubiesse cumplido auiso de lo que pasaua, y determino (antes que mas se dibulgase su mal intento) ponerlo en egecucion, y estando el Guayna Capac en Quispicancha (en cierta fiesta que el mismo Guallpaya le hacia) lo quiso llegar a matar " (ibid. 358 - 359). En este dramático momento Wayna Qhapaq, gracias a la ayuda de sus capitanes de guardia, logró escaparse por una ventana; poco depués llegó en su socorro *Apoc Achache* con sus soldados y prendió a *Apoc Guallpaya* (ibid.). Cabello Valboa relata incluso el discurso que hubiera dirigido *Apoc Achache* a su preso: *"(...) a el entrar de la puerta de la casa encontro (Apoc Achache) con el traidor Guallpaya, y hechandole mano por los cabellos, le dijo bien creia yo falso y perjuro, que tal traicion como la que á vuestro Rey y Señor teniades ordenada no podia salir sino de uno tan mal señalado como vos soys (esto decia Achache, porque era corcobado el Guallpaya); pensabades vos que aunque huvierades ya regado vuestra alevosa casa con la sangre de mi sobrino Guayna Capac, (...) que v[uest]ro adulterino hijuelo auia de vestirse el Tarcogualca que suele honrar a los á los Incas? creydades vos viejo mal nacido que auia de faltar en la linea de los Yngas subcesor a el Ymperio y que auia de estar nuestro linage tan necesitado de varones que fuesen a buscar vuestras escorias para ser Rey? con estas y otras vituperosas palabras fue preso y llevado á las casa de Capacyupangui, y le fueron puestas guardas (...) y con gran justicia fue muerto el y todos sus valedores y ansi mesmo su hijuelo que pretendia ser Ynga."* (ibid).

Como en el caso precedente, todo el conflicto se desarolló entre las diferentes fracciones de la élite inca, mientras que el Inca desempeñaba un papel totalmente pasivo en el curso de los eventos. Los principales protagonistas fueron de un lado *Apoc gualpaya*, y del otro *Apoc Achache "tio de el nuevo Emperador, y Governador de la parte de Chinchay suyo"* (loc. cit.).

Notemos también un curioso dato, no mencionado por Sarmiento: *Guallpaya* era corcovado (ibid.: 75). Este hecho pudo haber tenido cierta importancia puesto que, como es bien conocido, las personas con este tipo de defecto físico eran consideradas como predestinadas para una función sacerdotal[26].

Pero lo más importante para mi estudio es identificar a las panacas de origen de los principales protagonistas. Para mayor claridad de la exposición, presentaré por puntos algunos problemas que se vislumbran en este etapa del análisis:

1 Ante todo notemos cierta diferencia en la determinación del grado de parentesco entre Wayna Qhapaq y sus parientes: *Apoc Guallpaya* y *Apoc Achache*. La relación entre Wayna Qhapaq y *Apoc Guallpaya* está claramente establecida a través del padre de

este primero, siendo *Apoc Guallpaya* el "*primo segundo*" de Tupaq Inka Yupanki.

En cambio *Apoc Achache* es llamado "tío" de Wayna Qhapaq, sin precisar si se trataba de parentesco por línea paterna o materna. La falta de referencia directa a una relación de parentesco entre *Apoc Achache* y el padre de Wayna Qhapaq (a diferencia del caso de *Apoc Guallpaya*) podría ser (aunque no necesariamente) un indicio de que se trataba de un tío materno de Wayna Qhapaq.

2 ¿Por qué Quispicanche está designada como casa de *Apoc Guallpaya*? ¿Qué tipo de relación mantenía este personaje con esta parte del Collasuyu?

3 ¿Por qué *Apoc Achache* llamó al hijo de *Apoc Guallpaya* "*hijuelo adulterino*"? La acusación fué muy grave, puesto que implicaba que *Apoc Guallpaya* tuvo su hijo de una mujer que no era su esposa. Más aún, tuvo que ser una mujer noble inca de alta alcuña, para que el hijo de ambos tuviera el rango suficientemente alto para ambicionar de volverse *Sapan Inka.* Nótese que la expresión "*hijuelo*" parece designar a un niño de baja edad, es entonces posible que sea un hijo nacido mientras *Apoc Guallpaya* desempeñaba el cargo de "tutor" de Wayna Qhapaq[27].

4 ¿Por qué *Apoc Achache* usó contra *Apoc Guallpaya* otra expresión afrentosa, llamándolo "*mal nacido*"? ¿Se trataba de una referencia al mencionado defecto físico de *Apoc Guallpaya* o a sus orígenes familiares?

5 ¿Por qué en el contexto debatido no se menciona/n en ningún momento la/s esposa/s de Wayna Qhapaq? El cronista dice que Wayna Qhapaq se casó con *Cusirimay* después de la rebelión de *Apoc Guallpaya.* Como la boda con la Quya constituía parte integral de la ceremonia de toma del poder: ¿significaría eso que mientras *Apoc Guallpaya* ejercía su tutela, Wayna Qhapaq no había sido definitivamente investido de poderes?

6 Y, finalmente ¿quiénes fueron los "*caciques*" que apoyaron a *Apoc Guallpaya*? ¿Eran originarios de un lugar donde crece la coca o sólo eran encargados de su transporte?

Veamos si los testimonios de otros cronistas nos permiten esclarecer estas dudas.

VII.2.6. Murúa sigue de cerca la versión de Cabello Valboa: " *Muerto Tupa Ynga Yupangue y hauiendo en su testamento y última voluntad, lleuado de grandíssimo amor que tubo a una de sus mugeres, llamada Chiqui Ocllo, nombrado por suçesor en el señorío y reyno, como ya dixi-*

mos, a vn hijo suyo y desta su muger, Capac Huare, previrtiendo (sic) y quebrantando con esto la horden y costumbre (...) que el Heredero hauía de ser hijo de la muger ligítima del ynga, que era la Coya..." (Murúa 1962, I p., Cap. 28: 70, también Cap. 26: 67).

Por consiguiente, según esta versión fueron los partidarios de Wayna Qhapaq quienes organizaron un tipo de "golpe de estado": *"Y estando ya los hermanos de Tupa Ynga Yupanqui, sus deudos capitanes y gouernadores, para alçar por rey a Capac Huare y coronalle con la borla y juralle por señor como su padre lo hauía mandado en su testamento, no queriendo traspassar con esto su mandado, salieron los hermanos de Mama Ocllo, muger legítima de Tupa Ynga Yupanqui, de traués, visto el agrauio y sin razón que se hacía a Huayna Cap[ac], su sobrino, que era el que legítimamente heredaua el Reyno, diciendo que no se hauía de consentir tal injusticia (...) pues Capac Huare no hera hijo de Coya y Reyna y que anssí en quanto a esto no se hauía de seguir la vltima voluntada de Tupa Ynga Yupangue."* (Murúa, loc. cit.: 70-71). A diferencia del relato de Sarmiento (y conforme con el de Cabello Valboa), no se hace referencia de ningún conflicto armado entre los grupos rivales, sólo se mencionan la ejecución de *Chiqui Ocllo* y el sucesivo destierro de *Capac Huare*: *"Con estas razones tan evidentes se suspendió la coronación de Capac Huare y los que le seguían entibiaron, y más cuando de nueuo los tíos de Huayna Capac leuantaron o fuese con verdad o mentira que Chiqui Ocllo hera hechicera y que con hechiços y beneno hauía muerto a Tupa Ynga Yupanque, porque su hijo Capac Huare entrasse en el señorío, y anssí mataron a la Chiqui Ocllo, y a su hijo Capac Huare le desterraron de común consentimiento a Chinchero (...) para que allí viuiese apartado y no pudiese jamás entrar en el Cuzco". (ibid.). Sólo en este momento apareció Huayna Capac en persona, para ser nombrado nuevo Inka, pero al mismo tiempo puesto bajo la tutela de un "tío": "(...) salido Capac Huare del Cuzco, alçaron todos los los capitanes y gouernadores y orejones por Ynga y Rey a Huayna Capac y le juraron y reconocieron por tal (...) en el Templo del Curicancha, delante del Sol. (...) Y por ser en este tiempo Huayna Capac muy moço y no suficiente para poder gouernar tan gran Reyno (...) entre todos, con su voluntad, acordaron fuese gouernador un tío suyo, llamado Hualpaya, hijo de Capac Yupanqui, hermano de Ynga Yupanqui..."* (ibid.)[28].

En su calidad de descendiente de un hermano de Pachakuti Inka Yupanki, *Apu Walpaya* fue, lo más probable, miembro de la panaca de Wiraqucha Inka. De la misma panaca debería proceder a su vez un hijo suyo, cuyo nombre no se menciona en esta fuente (Murúa 1962, I p., Cap. 29: 74)[29].

Murúa afirma que el intento de destitución de Wayna Qhapaq por parte del mismo *Apu Walpaya* (o por un hijo suyo) había tenido lugar

unos años después del conflicto con *Capac Huare*: *"(Hualpaya) quizas ensoberbescido con el mando que al presente exercitaba, o por ventura mouido del apetito de ver a vn hijo que tenía, puesto en el trono real y grandeça, hauiendo algunos años gouernado aquel señorío con fidelidad, atropellando las raçones que le ympedían hazer lo que hizo, concibió en su pensamiento alzarse y ocuppar el reyno. (...) lo trató con los gouernadores de algunas prouincias de quien mayor confiança tenía le ayudarían (...). de diuersas partes del reyno se venían poco a poco hazia el Cusco diuididos, sin dar muestras de gente de guerra, (...) trayendo las armas secretamente..."* (Murúa 1962, I p., Cap. 29: 72-73). La conspiración fue descubierta por casualidad, en el último momento " *estando ya mucha desta gente que venía al alçamiento en Lima Tambo, nueue leguas del Cuzco..."* (ibid.). Quien descubrió la conspiración y tomó preso a *Apu Walpaya*, fue *Achache*, el "tío" de Wayna Qhapaq, gobernador de Chinchaysuyu (Murúa, loc. cit). Esta vez no hubo perdón ni medidas mitigadas: Apu Walpaya y sus seguidores fueron exterminados (ibid.).

VII.2.5. Guamán Poma tuvo también conocimiento (aunque poco preciso) acerca de estas rivalidades, a juzgar por las alusiones que hizo al describir la designación de Guayna Capac como soberano: "*Como entraron al tenplo del sol para que lo elexieran el sol su padre por rrey, Capac Apo Ynga. En tres ueses que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol y dixo Guayna Capac. Entonses tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego. Y luego le mandó matar a dos ermanos suyos y luego le obedecieron*." (Guaman Poma, 1980, fol. 113: 93). Destaquemos que el número de los hermanos sacrificados corresponde al de los dos principales rivales de Wayna Qhapaq, mencionados por Sarmiento y Murúa.

VII.2.6. *Pachakuti Yamqui Salcamaygua* nos proporciona un relato bien interesante, que se corresponde, en grandes líneas, con los de Sarmiento y Murúa, pero Don Joan habla sólo de *Apo Guallpaya*, sin mencionar el episodio anterior de *Capac Huare* y su madre *Chiqui Ocllo* (*Pachakuti Yamqui Salcamaygua* 1993, fol. 29 - 31: 239 -243). En el relato, el principal partidario de Wayna Qhapaq, designado como "*tío bastardo*" de este último, averiguó de la conspiración de *Apo Guallpaya* mediante un sueño profético que tuvo. En consecuencia, organizó una oposición de parte del "consejo" de Cuzco, reunido en la "*cassa de Cuyos Manco*", pero topó con el obstáculo de que *Apo Guallpaya* disponía de numerosos seguidores en la capital, por lo que tan sólo después de hacerlos cambiar de bando resultó posible tomar preso a *Apo Guallpaya* y a sus más cercanos ayudantes:" *(...) Guallpaya, como tenían tantos lacayos y ala-*

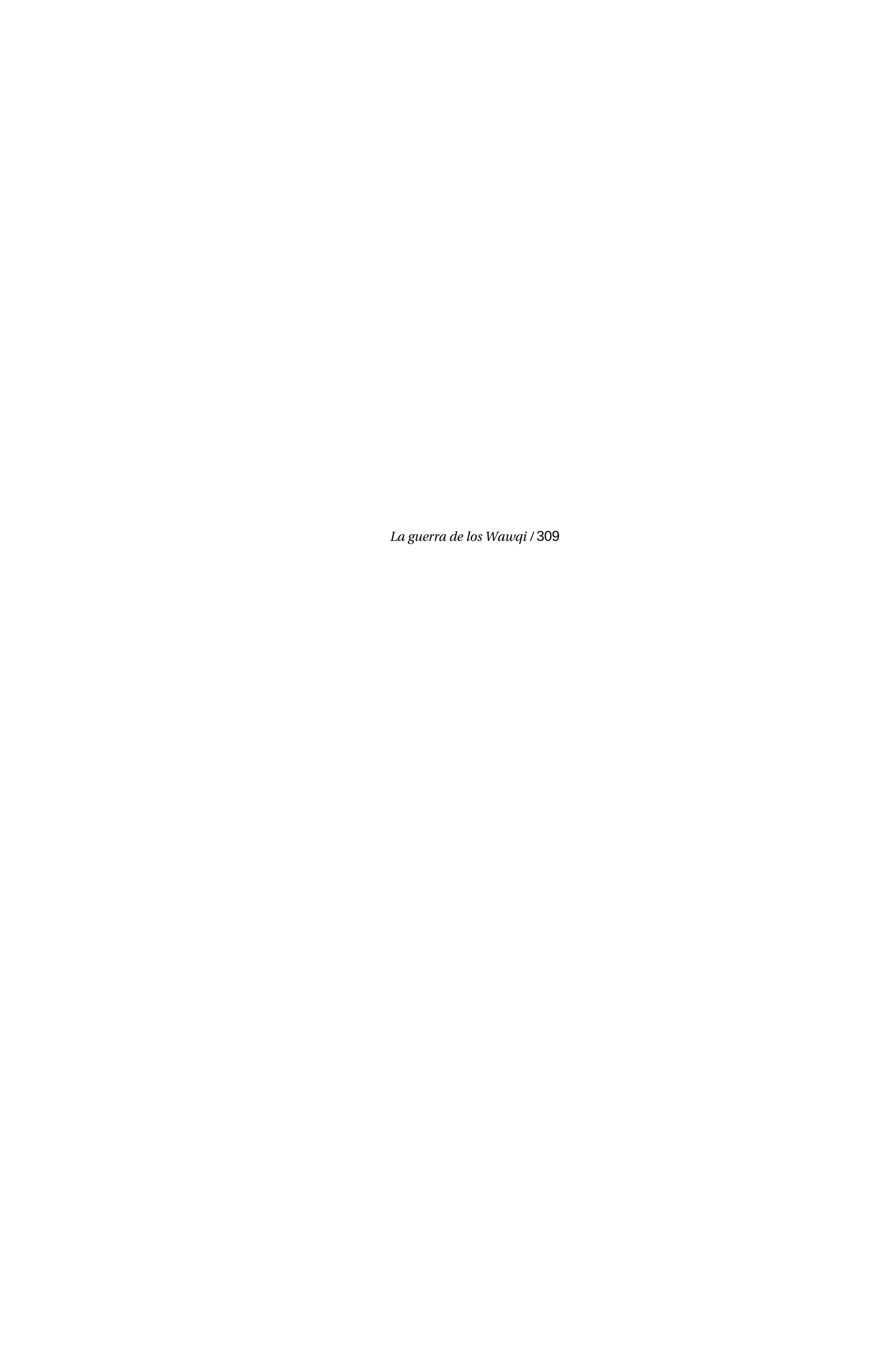
barderos, no pudo ser pressos por los consejos y audiencias, porque los porteros no los daban lugar a persona beviente a que entre adentro. Y entonçes, por los capitanes de Tabantin<suyo> que estaban allí jurados para ser fedelíssimos y leales a la defenssa de la cassa real del Cuzco, se junta hasta queñientos y saca del templo la capa unancha, que es el estandarte de los yngas, y comiença tocar la caxa y viene al governador, trayéndole al infante Guayna Capac. Y por los alabarderos, viendo de essa manera, consienten entrar donde estava Guallpaya, el qual dizen que ya estava a punto de salir, y bien armados, y con el muchos capitanes de grandes fuerças y muchas armas. Al fin los prende el cuerpo sin dar lugar y les corta la cabeça, y los conjurados los prenden todos y los hazen justicia. Y a los que venían de las provincias los castigan con subayas en las espaldas, a cada uno tres golpes." (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 30v - 31: 242 - 243). El cronista confirma la importancia que alcanzó la conspiración de *Guallpaya* en provincias, lo que se desprende de las repetidas menciones acerca de los conjurados que venían con armas sobre Cuzco, llevándolas camufladas en cestos de coca.[30] Menciona también que, una vez sofocada la rebelión, el consejo escogió como "Quya" para el joven Inca a *Mama Cuçi Rimay,* su hermana carnal (ibid.)

VII.2.7. Bernabé Cobo relata los hechos de una manera muy similar a las de Pachacuti Yamqui y Murúa, pero mencionando únicamente el episodio de la "*rebelión de Gualpaya*". Confirma la existencia de un hijo de este último y también detalla el ardid de los cestos de "*coca o ají*" en los cuales los conjurados habrían llevado las armas a Cuzco. Contabiliza hasta la cantidad de estos cestos: "*más de mil*"[31]. Nombra como principal partidario de Wayna Qhapaq a *Apu Achachi*, el gobernador de Chinchaysuyu, apoyado por el "*consejo*" (Cobo 1956, II p., Libro XI, Cap. XVI: 88).

VII.2.8. Interpretación

De los datos recién presentados apreciamos que las versiones más detalladas acerca de los rivales de Wayna Qhapaq son las que proporcionan Pedro Sarmiento de Gamboa, Miguel Cabello Valboa y Martin de Murúa. Estos testimonios permiten retrasar la siguiente secuencia de los eventos, relativos a la sucesión de poder después del reinado de Tupaq Inka Yupanki.

Hubo, aparentemente por lo menos dos intentos de sustitución de *Titu Cusi Gualpa* o Wayna Qhapaq por otro candidato:



- el primero, por *Capac Guari,* hijo de *Chiqui Ocllo,*
- el segundo, por *Apo Gualpaya* y/o su hijo (no nombrado).

Parece que, en general, Sarmiento estuvo mejor informado que Cabello Valboa y Murúa, pero constatamos algunas diferencias entre los respectivos relatos. Por ejemplo ni Cabello Valboa ni Murúa hacen referencia al papel desempeñado por *Curi Ocllo,* la "parienta" de *Capac Guare* e instigadora de la oposición a la nominación de Wayna Qhapaq. En cambio, los testimonios de estos dos cronistas son mucho más detallados que el de Sarmiento en cuanto a la descripción de la subsiguiente "*rebelión de Apu Gualpaya*". Según Sarmiento de Gamboa, *Apo Achachi*, el gobernador de Chinchaysuyu, jugó un papel decisivo en el aplastamiento de ambos intentos de destitución de su protegido (Wayna Qhapaq), en tanto que Cabello Valboa y Murúa mencionan explicitamente a *Apo Achachi* sólo en el caso del "*alzamiento de Apu Gualpaya*", etc. Estas diferencias (más otras, señaladas anteriormente) hacen pensar en unas ópticas (e intereses) ligeramente distintas de los informantes de los tres cronistas citados[32].

Remarquemos también una interesante contradicción interna, que aparece al comparar los datos de Murúa y Sarmiento por un lado y de Betanzos por el otro. Betanzos sostiene que Wayna Qhapaq hubiese sido designado sucesor de Tupaq Inka Yupanki por su abuelo, Pachakuti Inka Yupanki y por cierto tiempo hubiera sido criado por este último (Betanzos 1987, I p. Cap. XXVII: 132). Esta íntima relación entre Pachakuti Inka Yupanki y su nieto Wayna Qhapaq se ve confirmada por Sarmiento. Entonces, si Wayna Qhapaq nació mientras su abuelo estaba todavía en vida y, como sostienen Sarmiento y Murúa, seguía siendo "menor de edad" cuando le tocó ceñir la borla, significaría que el reinado de su padre, Tupaq Inka Yupanki fue relativamente breve y este último no podría, en ningún modo, haber vivido *"ochenta y cinco años"* (Sarmiento de Gamboa). En tal caso habría que aceptar el testimonio de los informantes de Toledo, según los cuales Tupaq Inka Yupanki no alcanzó una edad avanzada (Rostworowski, 1988: 145).

Pero hay también otra interpretación posible a esta contradicción, puesto que todo depende de como se interprete la expresión "*menor de edad*" o "*muy mancebo*", atribuida tradicionalmente a Wayna Qhapaq.

Este punto se discutirá en detalles más adelante, por el momento, volvamos al primer conflicto, entre Wayna Qhapaq y *Capac Guare.* La clave de la explicación de este primer intento de "golpe de estado" reside en la identificación de la familias de origen de *Chiqui Ocllo* y de *Curi Ocllo* de un lado y de *Mama Ocllo* del otro, puesto que fueron evidentemente ellas quienes movilizaron a sus respectivos "parientes y deudos" para

apoyar a los candidatos rivales, *Capac Guari* y *Guayna Capac*.

Desgraciadamente, el problema de la pertenencia familiar en el caso de las mujeres parece aún más enredado que en el de los varones, por lo tanto sólo se pueden formular algunas suposiciones de tipo tentativo. Primero, parece que la sorprendente actuación de *Curi Ocllo* a favor del hijo de *Chiqui Ocllo* podría explicarse de dos maneras:

- La primera sería la de aceptar que *Curi Ocllo* fuese la madre de *Chiqui Ocllo*, puesto que, como lo testimonian algunos datos discutidos anteriormente[33], la madre guardaba, aparentemente, una relación muy estrecha con sus hijos, y particularmente con la hija, pudiendo hasta tomar decisiones definitivas en cuanto al matrimonio de esta última. Como madre de *Chiqui Ocllo*, *Curi Ocllo* hubiera podido perfectamente actuar en nombre de su hija. Pero esta solución se ve aparentemente excluida por la información de Sarmiento de que *Curi Ocllo* era una "manceba del inga muerto". En tal caso *Chiqui Ocllo* habría sido a la vez hija y manceba del Inca, lo que parece inaceptable puesto que no tenemos índices acerca de la práctica de relaciones incestuosas entre el *Sapan Inka* y sus hijas.
- Otra posibilidad es que *Curi Ocllo* y *Chiqui Ocllo* fueran hermanas carnales, procedentes entonces de la misma familia, es decir, sería este un caso parecido al de las dos esposas de Wayna Qhapaq, la *Coya Cusirimay* y su hermana *Mama Rahua*. Esta posibilidad se ve apoyada por un fragmento del testimonio de Sarmiento donde el cronista dice que *Curi Ocllo* se dirigió a "*sus parientes y de Capac Guari*". La no mensión de un grupo distinto de parientes para *Chiqui Ocllo* parece suponer que se tratarían de los mismos que los de *Curi Ocllo*[34].

De todas maneras, las fuentes citadas más arriba no designan explícitamente a la familia de ambas protagonistas, entonces, antes de considerar otras evidencias, hay que recurrir a algunos indicios indirectos que se dejan leer "entre líneas".

Al dirigirse a sus seguidores potenciales, *Curi Ocllo* dijo: " *alzad por Inga a Capac Guari, vuestro hermano mayor, hijo de Chiqui Ocllo.*" Esto hace suponer que *Capac Guari* era por ese entonces un hombre de edad madura (lo de llamarlo "hermano mayor" supone la existencia de "hermanos menores"), de una familia ramificada. En la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamaygua hay a su vez referencia a un tal "*Kapac Uari*", uno de los "generales" del poderoso ejército enviado para la conquista de los Andes (Pachakuti Yamqui 1993, f. 27v: 236).

Según Murúa, los que estaban por "*alzar por señor*" a *Capac guare,* eran "*los hermanos y deudos de Topa Ynca Yupanqui*"; después del fracaso de sus pretensiones, *Capac Guari* se vio desterrado a Chinchero, una de las propiedades privadas de Tupaq Inka Yupanki (Murúa, loc. cit.). Todo esto parece indicar que la candidatura de *Capac Guari* estuvo apoyada al menos por una parte del *Capac ayllu*. Como he señalado más atrás, el *Capac ayllu* tenía una estructura particular, puesto que estaba conformado por tres ayllus: Collana de los descendientes de Tupaq Inka Yupanki, Payan de los de su hermano *Amaro Topa Inga* y Cayao de los de un tercer hermano, *Topa Yupangui Ynga* (Rowe, 1985, pass)[35]. Conocemos también que *Amaro Topa Inga* fue en cierto momento sustituido en su función de *Sapan Inka* por Tupaq Inka Yupanki. Aunque las fuentes subrayan que esta sustitución se realizó de una manera pacífica, evidentemente tuvieron que subsistir algunos resentimientos entre las familias de ambos rivales: registramos algunas huellas de esto en los datos etnohistóricos. Como veremos más abajo, tanto *Capac Guari* como Wayna Qhapaq fueron apoyados por unos "hermanos" de Tupaq Inka Yupanki, pero aparentemente se trataba de miembros de distintos ayllus - panacas. Podemos entonces suponer que los "hermanos" de Tupaq Inka que prestaron apoyo a *Capac Guari* pudieron haber sido los miembros del *Capac Ayllu*, posiblemente del ayllu Payan o Cayao.

Hay una evidencia que parece orientar estas sospechas aún más precisamente. Pero este argumento suplementario está basado en un dato, que, como ya he mencionado en otra parte de este estudio, puede a veces llevar a confusión: se trata de la similitud de nombres propios. Teniendo bien presente esta limitación, acometamos más de cerca la evidencia en cuestión. Retomando los testimonios citados anteriormente recordemos que la principal defensora de los derechos de *Capac Guare* no era su madre sino una pariente (deuda) suya, *Curi Ocllo,* considerada de "*manceba del inga muerto*". Notemos tres cosas:

- *Curi Ocllo* está clasificada en la generación del "padre" de los candidatos a la sucesión (como "*manceba del inga muerto*"),
- aunque del contexto se supone que fue ella "*manceba*" de Tupaq Inka Yupanki, la fuente no lo dice explícitamente, habla sólo del "*inga muerto*",
- pero, en todo caso, *Curi Ocllo* tuvo que haber sido una persona de alto rango para poder movilizar un apoyo significativo a la candidatura de *Capac Guare*. Según Sarmiento de Gamboa, *Curi Ocllo* fue la segunda persona muerta después de la derrota de *Capac Guare*, junto con *Chiqui Ocllo,* la madre de este último.

Entonces, ¿quién era *Curi Ocllo*? En la "Relación de las guacas..." aparece una "waka" atribuido a una mujer: " *curioclllo, era una casa de curiollo (sic!) la muger que fue de Amaro topa Inga..."* (Rowe 1979, Ch 4-3: 20). De aceptar esta identificación de *Curi Ocllo* (partidaria de *Capac Guare)* con *Curiocclo,* esposa de *Amaro Topa Inca*, fundador de la rama Payan del *Capac ayllu*, tendríamos resuelto el problema de quienes fueron los "partidarios y seguidores" de *Capac Guare* en su rivalidad con Wayna Qhapaq[36].

De ser así, - ¿quiénes fueron los partidarios de Wayna Qhapaq, al menos en esta fase de la lucha por el poder?

Antes de ello, notemos un aspecto muy relevante para entender no sólo el origen del conflicto sino también los intereses que latían detrás: este aspecto es el de la diferencia de edad "declarada" u "oficial" de los candidatos rivales. Como expuse más arriba, *Capac Guari* era evidentemente adulto en el momento de la muerte de Tupaq Inka Yupanki, podía entonces asumir el cargo de un *Sapan Inka* efectivo. En cambio todas las fuentes que hablan del nombramiento de Wayna Qhapaq concuerdan en un punto: que este último era menor de edad en el momento de ser designado como soberano [37]. Por consiguiente, durante cierto tiempo no pudo ejercer su cargo de una manera independiente sino valiéndose del apoyo y tutela de unos "tíos gobernadores".

Pero, a mi modo de ver, se aprecia aquí cierta confusión, bastante enrraigada tanto en las crónicas como en la literatura especializada (y fortalecida por la traducción literal del título/nombre "Wayna Qhapaq"), entre la supuesta tierna edad del futuro soberano y su edad biológica real[38].

Como he demostrado anteriormente en el capeitulo V, al aceptar que:

a Wayna Qhapaq nació en tiempos de Pachakuti Inka Yupanki y

b era todavía "menor de edad" cuando le tocó tomar el poder,

significaría que el reinado independiente[39] de su padre Tupaq Inka Yupanki fue bastante breve. Esta apreciación se ve indirectamente confirmada por Betanzos, quien a primera vista parece apoyar la tesis de la "tierna edad" de Wayna Qhapaq: "*Topa Ynga Yupangue mandó y señaló que fuesen gobernadores del reino mientras su hijo Guaynacapac fuese mancebo hasta que tuviese capacidad a un sobrino suyo llamado Apogualpaya que era hombre de gran gobierno y entendimiento y ansi mismo su hermano Oturungo Achache (...)"* (Betanzos 1987, I p., Cap. XXXIX: 176 - 177).

Pero paralelamente en otras partes de su crónica el mismo Betanzos enumera concienzudamente las duraciones de diferentes activida-

des realizadas por Tupaq Inka Yupanki desde el nacimiento de su hijo. Sumando estos datos constatamos que Wayna Qhapaq, en el momento de la muerte de su padre Tupaq Inka Yupanki, ¡tendría por lo menos 30-31 años de edad![40] Entonces el argumento de "minoridad" de Wayna Qhapaq parece más bien ser un pretexto para la instalación de un tipo de "regencia"[41] o, *toutes proportions gardées*, una "junta directiva" compuesta por los representantes de algunas de las poderosas familias cuzqueñas, a las cualue el "joven" Inca hubiera tenido que delegar cierta parte de sus prerrogativas, a cambio de un apoyo en la lucha contra otro candidato al poder.

Es otra vez Betanzos quien proporciona argumentos a favor de esta interpretación de la "tutela" sobre el "joven" Inca. Betanzos no menciona ningún conflicto relacionado con la sucesión en el poder después de los tiempos de Tupaq Inka Yupanki, pero escribe claramente que una de las decisiones que siguieron de immediato a la instalación de la tutela sobre el "joven" Wayna Qhapaq fue la designación de los visitadores de las provincias: "*(...) los señores gobernadores (...) dijeron a Guayna Capac que mandase juntar a consulta para que él y ellos viesen lo que en el tal caso le debiesen proveer (....) en la cual acordaron que saliesen cuatro señores del pueblo (...) cada uno de los cuales fuese a la provincia que allí les fue señalada a los cuales les fue dicho que (...) en cada provincia viesen el recaudo y solicitud que los mayordomos que eran puestos por el señor ya muerto tenían ansi en la orden de los tributos como de los depositos...*" (Betanzos 1987, I p. Cap. XL: 179)

Forzosamente, la voz decisoria en la nominación de los visitadores no la tuvo el Inca sino sus tutores. Notemos que los visitadores nombrados tenían amplias potestades, resultantes de su posición de supervisores frente a los "mayordomos" provinciales. Esto supone, por sobreentendido, la posibilidad de distribuir algunos de estos cargos - claves entre los partidarios de la "junta directiva" en el poder. Los "gobernadores" y "tutores" del Inca controlaban de esta manera las designaciones a importantes funciones administrativas del Estado.

La importancia práctica del control de estos cargos "administrativos" en las provincias se lee entre líneas, en el fragmento relativo a las decisiones tomadas por el mismo Wayna Qhapaq varios años después, en el momento de su toma de poder efectivo: "*pasados diez años después de la muerte de Topa Ynga Yupangue viendo los gobernadores que Guayna Capac estaba ya diestro y tenía el ser que debía y que era razón que él a solas los mandase y rigiese (...) siendo así todos juntos los gobernadores se desistieron del cargo que le había dado Topa Ynga Yupangue...*" (ibid.: 180). Notemos de paso que, según el calculo basado en los datos de los

informantes de Betanzos, ¡Wayna Qhapaq hubiera alcanzado esta posición independiente a la edad de unos 41 años!

Respecto al tema debatido, se revela muy significativo que la primera decisión del Inca concernió precisamente en el control de los “mayordomos” nombrados o reconfirmados anteriormente por los “gobernadores”: “*Salido que fue de la consulta en la cual se habían desistido los gobernadores del cargo que habían tenido hasta allí el Ynga Guayna Capac luego otro día mandó a ciertos señores del Cuzco que fuesen por toda la tierra y que visitasen todas las provincias della (...) y que publicasen como ya él mandaba y que en su nombre pusiesen los mayordomos en todas las provincias mandando que fuesen mudados los tales mayordomos de una provincia en otra...*” (ibid. Cap. XLI: 181 - énfasis de MSZ).

Volviendo entonces a la etapa inicial de la lucha por el poder después de la muerte deTupaq Inka Yupanki, podemos reformular la pregunta siguiente: ¿Quiénes fueron (y qué grupos representaban) los interesados en apoyar el “joven” *Inka* Wayna Qhapaq, a cambio de la posición prominente de sus “tutores”, lo que, como hemos visto, significaba un control efectivo sobre la administración estatal?

Como en el caso previamente debatido eran estos evidentemente los parientes de *Mama Ocllo*, la madre de *Titu Kusi Wallpa* (el futuro Wayna Qhapaq). Murúa y Sarmiento sostienen que *Mama Ocllo* era hermana carnal de Tupaq Inka Yupanki siendo madre de ambos la *Coya Mama Anahuarque*. Curiosamente, Betanzos, tan prolífico en describir las gestas de Pachakuti Inka Yupanki, no menciona el nombre de la “Quya” o esposa principal de este Inca, aunque ofrece una detallada descripción de la ceremonia de boda (Betanzos 1987, I p. Cap. XVII: 84 - 85). Las posibles razones de este significativo silencio se discutieron más atrás. En cambio, Betanzos si confirma la información de que *Mama Ocllo* era hija de Pachakuti Inka Yupanki (ibid. Cap. XXVI: 127; Cap.XXVII:131).

Entonces, de los testimonios de Betanzos, Sarmiento y Murúa resultaría que *Mama Ocllo* era probablemente integrante del *Hatun Ayllu*[42] que agrupaba a los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki. Estos habrían sido los “tíos” que apoyaron la candidatura de *Titu Cusi Gualpa*, hijo de *Mama Ocllo*. Esta constatación es la conscuencia lógica del análisis de las declaraciones de los cronistas mencionados. Por ejemplo, Murúa habla explícitamente de los “*hermanos de Mama Ocllo*” quienes apoyaron a Wayna Qhapaq, diferenciándolos claramente de los “*hermanos y deudos de Tupa Inca Yupanqui*” quienes apoyaron a *Capac Guari* (Murúa 1962, I p., Cap. 28: 70, también Cap. 26: 67).

Esta identificación del grupo principal de los partidarios de Wayna Qhapaq se ve apoyada por otros argumentos. Betanzos, al describir los úl-

timos años de vida de Pachakuti Inka Yupanki, subraya repetidamente la particular afición que este último hubiera tenido por su nieto Wayna Qhapaq. Según Betanzos, Pachakuti Inka Yupanki habría ya designado a Wayna Qhapaq como sucesor de Tupaq Inka Yupanki: " *(...) tomó Ynga Yupangue a aquelo niño su nieto en los brazos y llevándolo al viejo y al niño encima de cierto escaño los metieron en su aposento de donde nunca más el viejo salió criando a su nieto Guaina Capac.."* (Betanzos 1987, I. Cap. XXVII: 132)[43]. Dadas las rivalidades existentes entre las familias cuzqueñas por los derechos de sucesión, el hecho de tomar al niño consigo pudo haber sido no sólo una expresión de particular afecto por parte del abuelo sino también cierta medida de seguridad.

Otro argumento a favor de la estrecha relación de Wayna Qhapaq con el *Hatun ayllu* proviene de la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Al describir las bodas de Wayna Qhapaq con la *Coya Mama Cussi Rimay*, el cronista dice explícitamente que: "*el Guayna Capac sale de la cassa de Pachacuti Ynga Yupangui <su agüelo>, aconpañado de los grandes <y apo curacas> de Collasuyo...*", mientras que la futura "Quya" se encontraba en la casa de Tupaq Inka Yupanki (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993, f. 31: 243).

Finalmente, como se colige de los datos citados, el principal y más eficaz aliado de Wayna Qhapaq fue su "tío" *Guaman* (o *Otorongo*) *Achache*, probablemente medio - hermano de Tupaq Inka Yupanki. *Guaman Achache* era considerado sin duda como "hermano bastardo" de este Inca, por lo tanto seguramente no entró a formar parte del *Capac Ayllu* (constituido por tres "hijos legítimos") sino que fue, según toda probabilidad, integrante del *Hatun Ayllu*.

Parece entonces fuera de toda duda que en esta primer etapa, la lucha por el poder se debatió entre el *Hatun ayllu* de los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki, quienes apoyaron a *Titu Cusi Gualpa*, hijo de *Mama Ocllo* y el *Capac Ayllu* (o a lo menos una de sus tres fracciones), cuyos integrantes apoyaron a *Capac Guare*, hijo de *Chiqui Ocllo*[44].

Hasta este punto, el conflicto estalló y se desarolló entre dos "parcialidades" de los llamados *Hanancuzcos*. Pero hay indicios de una posible participación en esta lucha, en apoyo de Wayna Qhapaq, de ciertas familias de *Hurincuzcos*. Por ejemplo, en los datos citados se manifiesta una clara relación de la *Coya Mama Ocllo* y de su hijo, el futuro Wayna Qhapaq con la parte de Collasuyu:

- primero, la chacra Anaypampa, propiedad de la *Coya Mama Ocllo* se encontraba en el tercer "ceque" de Collasuyu (Co3-5, Rowe 1979:42);

- segundo, antes de ser nombrado Inca, el futuro Wayna Qhapaq permaneció escondido (según Sarmiento) en Quispicanche. Si no se trata de una confusión terminológica con la provincia del mismo nombre, el lugar así llamado está situado en las cercanías de Cuzco, entre el cuarto y quinto "ceque" de Collasuyu, es decir formaba probablemente parte de las propiedades de la *Apo Mayta, panaca* de los descendientes del quinto soberano de Hurin Cuzco[45];
- tercero, en el fragmento citado de la crónica de Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Guayna Capac* aparece acompañado de los "*apo curacas de Collasuyo*" (Pachacuti Yamqui, loc.cit.).

Pero el cuadro del conflicto fue aún más complejo y hubo también otros intereses en juego. Resulta sorprendente que después de la derrota de *Capac Huare* y de sus seguidores, Wayna Qhapaq tomó por "*coadjutor*" (según Sarmiento) o quedó bajo la tutela (según Murúa), no como hubiera sido lógico, de uno de los "hermanos" de su madre sino de *Apoc Guallpaya*, el cual fue nombrado gobernador, o, usando otro término europeo, algo similar a regente; según resulta de los testimonios citados, este personaje fue lo más probablemente integrante de una tercera panaca de los "*hanancuzcos*", la llamada *Çubçu panaca*, constituida por los descendientes de Wiraqucha Inka[46].

La función de *Apoc Guallpaya* y su relación jerárquica con *Apoc Achachi* (el gobernador de Chinchaysuyu, indudablemente integrante del *Hatun ayllu*) no están totalmente claras, pero parece ser que el cargo de *Apoc Guallpaya* era de más importancia que el de *Apoc Achachi*. Recordemos a propósito que tanto en Murúa y Sarmiento como en la crónica de Betanzos, *Apoc Guallpaya* aparece enumerado en primer lugar, antes de *Apoc Achachi*, además de estos, Pachacuti Yamqui llama a *Apoc Guallpaya* "*gobernador*" o "*inga ranti*" (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 30v: 242).

Podemos entonces formular la siguiente evaluación hipotética de la situación política en el Cuzco después del destierro de *Capac Guare* y el nombramiento de Wayna Qhapaq:

- En el conflicto triunfó el grupo encabezado por el *Hatun Ayllu*, pero no fue ésta una victoria decisiva contra el *Capac Ayllu*. La prueba es que *Capac Huare* fue sólo desterrado y no ajusticiado, como solía ocurrir frecuentemente con los perdedores en la lucha por la *mascaypacha*, tanto antes como después de los tiempos de Wayna Qhapaq. Este castigo muy mitigado parece entonces sugerir algo así como el establecimiento de un "statu quo" entre las partes en conflicto.

- Un segundo argumento a favor de la existencia de tal clase de acuerdo sería la designación como tutor y "*ayo*" del "joven" Inca a alguien originario de una familia no implicada directamente (hasta el momento) en la rivalidad; este sería uno de los factores que pudieron actuar a favor de la candidatura de Apu Wallpaya.

Pero al cabo de algunos años[47] *Guallpaya*, actuando esta vez a favor de su propia candidatura o de la de un hijo suyo, intentó eliminar a Wayna Qhapaq, valiéndose de su ventajosa posición de gobernador y tutor. Esta rebelión representa una de aquellas situaciones para las cuales no existen explicaciones en los modelos de parentesco (y de las relaciones jerárquicas que resultan de ellos) formulados por la escuela estructuralista. La principal duda es la siguiente: ¿cómo explicar, a la luz del modelo de R.T. Zuidema o de M. Pärssinen, las pretensiones y altas aspiraciones de *Apoc Guallpaya*? Recordemos a propósito que, según Sarmiento, Apu Wallpaya fue hijo de un hermano de Pachakuti Inka Yupanki llamado Qhapaq Yupanki. Según el modelo de relaciones jerárquicas presentado por R.T. Zuidema, Apu Wallpaya sería entonces miembro de una rama lateral de la nobleza inca, separado por el espacio de por lo menos dos generaciones de un soberano reinante: a la vez nieto de Wiraqucha Inka y sobrino de Pachakuti Inka Yupanki. Esto le supondría una posición relativamente baja en la jerarquía cuzqueña, la de un "nieto" clasificatorio. Además, ni siquiera se revela claro si se trataba en este caso de un descendiente directo o sólo clasificatorio de Wiraqucha Inka, puesto que existen dos posibilidades:

1 Sarmiento y Cabello Valboa mencionan a un *Qhapaq Yupanki*, hijo "*legítimo*" de *Inka Wiraqucha*, que hubiera sido en cierto momento nombrado "Capitán general" de Pachakuti Inka y después ajusticiado por orden de este último. De ser así, Apu Wallpaya (hijo de este (?) Qhapaq Yupanki) pertenecería a la panaca de Wiraqucha Inka (la llamada *subsu panaca*) y representaría a otra fracción de los *Hanancuzcos*.

2 La segunda identidad "familiar" posible de *Apo Gualpaya* necesita una explicación un poco más compleja. Es conocido que el término quechua "wawqi", traducido al castellano como "hermano", podía también referirse a un primo hermano de Pachakuti Inka Yupanki, hasta el cuarto grado. Notemos que el nombre de "Qhapaq Yupanki", atribuido por Murúa y Sarmiento al padre de Apu Wallpaya, reaparece en varios contextos y momentos históricos, siendo evidentemente atribuido a diversos personajes: podemos entonces suponer que se trataba más bien de un título o de un denominativo de una función específica que de un nombre propio. En la lista "tradicional" de los soberanos Incas, Qhapaq Yupanki

aparece mencionado como el quinto y último soberano de la llamada "dinastía de Hurin Cuzco", fundador de la familia y panaca de *Apo Mayta* (Sarmiento 1965, Cap. 18: 223). Se subraya que un nieto del " soberano" Qhapaq Yupanki, se llamaba precisamente *Apu Mayta* (como la panaca) y fue uno de los principales "generales" en tiempos de Inka Wiraqucha, al lado de " *Uiquaqirao, del linaje de Inga Roca Inga"* (ibid.).

Como el mando del ejército inca estuvo aparentemente dividido entre el comandante de los *Hurincuzcos* y otro de los *Hanancuzcos*, el "general" *Apo mayta*, siendo integrante de una panaca de los " *hurincuzcos*", era sin duda el capitán de estos primeros, mientras que *Uicaquirao* de los segundos. Pero al mismo tiempo, *Apo Mayta* era probablemente también la cabeza del ayllu de los descendientes de Qhapaq Yupanki, es decir de la "*Apo Mayta panaca*". Entonces, bien pudo haber ocurrido una confusión de informaciones y el Apu Wallpaya, rival de Wayna Qhapaq pudo haber sido un descendiente del *Apu Mayta* (capitán de los *Hurincuzcos*) de los tiempos de Wiraqucha Inka, y por esta vía también del Qhapaq Yupanki, quinto soberano de Hurin Cuzco. En tal caso *Apu Wallpaya* sería también un *hurincuzco*, posiblemente la cabeza de la *panaca Apu Mayta*, lo que explicaría su relación con Collasuyu, ya que el ceque cuatro de Collasuyu estaba atribuido precisamente al ayllu *Apu Mayta* (Rowe, 1979: 44).

Esto explicaría también la presencia en Quispicanche de Wayna Qhapaq, puesto bajo la tutela de Apu Wallpaya. Quispicanche se encontraba precisamente entre el ceque cuarto y quinto de Collasuyu (loc cit.: 44, 46). Pero hay que notar que según la versión de Sarmiento, no fue Apu Wallpaya el relacionado con Quispicanche sino Wayna Qhapaq, quien hubiera sido escondido allá por *Apu Achachi* en el momento de la lucha contra los partidarios de *Capac Guari* (Sarmiento, loc cit.).

A la luz de los datos a disposición, es difícil pronunciarse de una manera definitiva a favor del origen Hanan Cuzco (panaca de Wiraqucha Inka) o Hurin Cuzco (panaca de Qhapaq Yupanki) de Apu Wallpaya. Considero más probable su pertenencia a Hanan Cuzco puesto que su intento de rebelión hubiese estado mejor fundamentado de ser descendiente de Wiraqucha Inka; ademas, esta pertenencia familiar de Apu Wallpaya parece tener mejor apoyo en las fuentes[48]. Otro hecho evidente es que su intento de "golpe de estado" se vio frustrado por la decisiva oposición por parte de Apu Achachi (llamado*Otorongo* o *Guaman*), gobernador de Chinchaysuyu. Esto supone que los "gobernadores" que apoyaron a *A*pu Wallpaya eran probablemente de otros suyus distintos all Chinchaysusyu.

Acerca de esto hay dos indicios significativos:

- el primero es la referencia a los "cestos de coca" en los que hubieran sido transportadas clandestinamente las armas al Cuzco. Esto supone que los caciques de provincias concentrados en Limatambo deberían ser gente cuya presencia fue legitimada por los cestos de coca y ají, es decir organizadores de transporte, y/o representantes de los productores, por tanto tendrían que ser gente ligada de algún modo a los *Yungas* (los de la costa, o los de la selva[49]). Notemos que entre las armas escondidas no aparecen las típicas "boleadoras" de los collas ni los arcos y flechas de los pueblos selváticos.
- el segundo dato significativo es precisamente el lugar de reunión de los partidarios de Wallpaya: "*Lima Tambo, nueue leguas de Cuzco*" (Murúa, loc cit.:73). Se trata de Limatambo, en el Cuntisuyu, lugar donde habría sido ajusticiado (por orden de Pachakuti Inka Yupanki) Qhapaq Yupanki, el padre de Apu Wallpaya[50].

De lo antedicho resulta claro que este último, aunque miembro de la aristocracia cuzqueña, no contaba con suficiente apoyo entre las panacas cuzqueñas (a diferencia de su predecesor *Capac Huare*). O, mejor dicho, temía una fuerte oposición de parte de ellas, y es por ello que tuvo que recurrir a la movilización de fuerzas en las provincias, con apoyo de algunos "gobernadores", posiblemente de Cuntisuyu. En este aspecto, su intento se asemeja bastante a la "rebelión de *Topa Capac*" durante el reinado de Tupaq Inka Yupanki.

Considerando estos datos, y particularmente la probable pertenencia de Apu Wallpaya a la panaca de Wiraqucha Inka, su actuación puede interpretarse y justificarse al parecer de una sola manera: **como un intento de cuestionar la totalidad del sistema de descendencia y sucesión en el poder, establecido por Pachakuti Inka Yupanki y sus sucesores.**

Evidentemente, tal intento iba en igual medida dirigido tanto contra el *Hatun ayllu* como contra el *Capac ayllu*, y fue para combatir a estos poderosos adversarios por lo que Apu Wallpaya se vio en la necesidad de buscar ayuda afuera del Cuzco. Avisadas en última hora y confrontadas a un común peligro, las panacas rivales llegaron aparentemente a un acuerdo, cuyos términos generales se perciben en las medidas tomadas por Wayna Qhapaq después de la derrota de Apu Wallpaya. En efecto, una vez solucionada la crisis, Wayna Qhapaq reorganizó sensiblemente su sistema de alianzas:

- designó "*por consejero, que siempre estaba con él, [a] Auqui Topa Inga, su hermano de padre y madre*" (Murúa, loc cit.);

- se casó con *Mama Cusi Rimay*, cuya pertenencia al *Capac Ayllu* se ve confirmada por varias fuentes,
- "*Y quitó el mayordomazgo del sol al que lo tenía y tomólo para sí y nombróse pastor del So*l" (ibid.)'

Notemos que la primera y segunda de estas medidas significaban un sensible fortalecimiento de la posición de una de las partes del *Capac ayllu*, más precisamente el *Ayllu Collana* de los descendientes de *T*upaq Inka Yupanki: *Auqui Topa Inga,* de ser "hermano de padre y madre" de Wayna Qhapaq, pertenecería forzosamente al ayllu *Collana*[51]. Del análisis de las fuentes a disposición resulta que la *Coya Mama Cusi Rimay* procedería de la misma panaca que *Auqui Topa Inga.*

En cuanto a la tercera medida, no se revela claro quién fue por ese entonces el "mayordomo" (¿se trata del sacerdote mayor?) del sol destituido por orden del Inca, pero de la secuencia inmediata de los hechos (rebelión de Apu Wallpaya y el cambio en el cargo de "*mayordomo del sol*") podemos extraer la conclusión que pudo haber sido alguien sospechoso de simpatía para con los rebeldes[52]. Esto parece lógico, puesto que, como he largamente debatido en los capítulos anteriores, un apoyo por parte de alguna autoridad religiosa le hubiera sido indispensable a Apu Wallpaya para legitimar su acción, de la misma manera que le había sido necesario a Pachakuti Inka Yupanki, dos generaciones antes. El cronista Pachacuti Yamqui Salcamayhua vincula explícitamente a *Apoc Gualpaya* con la propagación del culto del sol[53], lo que parece significativo en el contexto debatido de la destitución del "mayordomo del sol". Se trataba posiblemente de alguien procedente de la panaca de Wiraqucha Inka, o, quizás, de un integrante de una de las familias de Hurin Cuzco. Como demostraré más adelante, es mucho más probable que fuese alguien de este primer grupo.

VII. 2.9. Resumiendo: Si el conflicto entre *Capac Huare* y Wayna Qhapaq fue una expresión de las luchas por el poder entre las "familias nuevas", es decir entre el *Capac Ayllu* y el *Hatun Ayllu*, el intento de la "rebelión de Apu Wallpaya" era una manifestación de la latente enemistad entre las panacas de Wiraqucha Inka y Pachakuti Inka Yupanki, una prolongación lejana de la rivalidad entre padre e hijo. Una rivalidad, que, como vemos, lejos de ser olvidada, se irá prolongando por varias generaciones más. Pero aparentemente no se trataba aquí de una simple enemistad personal sino de importantes diferencias en cuanto al programa político-religioso. Volveremos a este tema en el subsiguiente análisis del conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar Inka.

VII.3. Ataw Wallpa y Waskar Inka o de la supuesta guerra entre Hanan Cuzco y Hurin Cuzco

"*(Guascar) luego mandó que nadie le tuviese por de Hanan Cuzco porque Ataguałpa era de Hanan Cuzco y de la línea de Ynga Yupangue que él no quisiera ser de aquella línea y que sí della venía que él desde allí decía que no venía della si no de Hurin Cuzco porque los del pueblo de Guascar do él nació eran de apellido de Hurin Cuzco que él lo era ansi mismo y que de allí adelante le nombrasen de Hurin Cuzco porque él pensaba matar a Ataguałpa y a todos sus deudos y de su linaje que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo linaje de Hurin Cuzco.*" (Betanzos 1987, II p., Cap. II: 210).

Las causas de la guerra entre estos protagonistas dieron origen a una cuantiosa literatura, que sería difícil de referir en este limitado espacio. Para el presente estudio se revelan de particular importancia los resultados de los trabajos de Franklin G. Pease G.Y. y Liliana Regalado de Hurtado (sobre la componente religiosa de este conflicto) así como los de María Rostworowski de Diez Canseco y Edmundo Guillén G., sobre el origen social de los hermanos rivales[54]. Recordemos que M. Rostworowski estableció, en base a un análisis comparativo de las fuentes, que tanto Ataw Wallpa como Waskar fueron cuzqueños de padre y madre. La madre de Ataw Wallpa se llamaba probablemente *Tocto Coca* y pertenecía al *Hatun Ayllu*, la panaca de Pachakuti Inka Yupanki, mientras que la madre de Waskar, *Mama Rahua Ocllo*, fue originaria del *Capac Ayllu* de Tupaq Inka Yupanki (Rostworowski, 1988: 148 y ss.)[55].

De ser así, el conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar habría sido una manifestación particularmente grave de las antiguas rivalidades entre estas dos panacas, rivalidades que tuvieron su origen en los comienzos mismos del reinado de Wayna Qhapaq, en el intento de sustitución de este último por *Capac Huare*.

Pero el alcance sociopolítico y religioso del conflicto entre Waskar y Ataw Wallpa no se reduce a una mera disputa entre dos panacas. No obstante el importante progreso de los estudios sobre el problema debatido, persisten varios puntos oscuros que no se han logrado explicar de una manera satisfactoria. Uno de los problemas claves para entender las divisiones entre la élite cuzqueña es el sentido exacto de las arriba citadas palabras de Waskar "*que de allí adelante le nombrasen de Hurin Cuzco*". De haber sido las madres respectivas de ambos protagonistas originarias (como supone María Rostworowski) de las panacas mencionadas anteriormente, tanto Waskar como Ataw Wallpa eran *hanancuzcos* por ambas líneas de descendencia. En tal caso la alusión a un conflicto entre

hanancuzcos y *hurincuzcos* parece carecer de sentido: ¿cómo una persona nacida como integrante de Hanan Cuzco hubiera podido cambiar de "parcialidad"?

E incluso de aceptar esta curiosa pretensión de Waskar Inka, debida a un conflicto con algunos grupos de los *hanancuzcos*: ¿cómo explicar la masacre de los integrantes del *Capac ayllu,* todos indudablemente *hanancuzcos*, realizada por orden expresa del *Cuxi Yupangue*, el "Capitán general" de Ataw Wallpa?

La clave del problema reside no tanto en lo que ocurrió en Quito y Tomebamba, a lo que volveré más adelante, sino en Cuzco y sus cercanías, en dos momentos distintos:

- primero, en el inicio mismo del reinado de Wayna Qhapaq, el padre de los hermanos rivales,
- segundo, poco después de la toma del poder por Waskar Inka.

Veamos primero una vez más los testimonios relativos al reinado de Wayna Qhapaq, y más precisamente, a sus esposas e hijos.

VII.3.1. Casi todas las fuentes a disposición, tanto los cronistas como los autores modernos, concuerdan en un punto, el que la primera mujer principal del Inca era la *Coya Mama Cusi Rimay* y que ni Ataw Wallpa ni Waskar fueron hijos de este matrimonio[56]. Sólo Betanzos pasa bajo silencio la existencia de la "Quya", pero sus motivos para callar estos (y otros) datos son bien claros.

VII.3.1.1. *Mama Cusirimay*, la "mujer principal" hubiera sido la "hermana de padre y madre" de Wayna Qhapaq, lo que, como mencioné más arriba, supondría su pertenencia al *Capac ayllu*.[57] Según casi todos los cronistas, de este matrimonio no hubo "hijo varón", sin embargo Pachakuti Yamqui Salcamayhua pretende que hubo uno, *Ninan Cuyochi* pero que su madre, la *Coya*, había muerto poco después de su nacimiento (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 32v: 246)[58].

Otros cronistas confirman la existencia de *Ninan Cuyuchi*, pero sin mencionar el nombre de su madre; hay también significativas contradicciones en cuanto a la edad que tuvo este príncipe en el momento de la muerte de su padre. Según un tal Fray Antonio (citado por E. Guillén G.) el *Ninan Cuyochi* era por ese entonces de edad madura, según el testimonio de Fray Domingo de Santo Tomás tendría diez años (Guillén, 1994: 26), mientras que Betanzos pretende que era recién nacido y vivió poco más de un mes (Betanzos 1987, I p., Cap. XLVIII: 200-201). De todas maneras las fuentes concuerdan en que *Ninan Cuyuchi* había muerto ca-

si en el mismo momento que su padre, por lo tanto no contó en la subsiguiente lucha por la sucesión[59].

VII.3.1.2 Entonces, ya sea por falta de descendiente varón y/o por causa de la muerte de la Quya, Wayna Qhapaq decidió casarse oficialmente otra vez. Según Murúa, la segunda esposa oficial del Inca fue *Rahua Ocllo* por otro nombre llamada *Pilco Huaco*, hermana de *Mama Cusi Rimay* (Murúa 1962, I p. Cap. 38: 105). En este punto las fuentes divergen sensiblemente:¿fue *Rahua Ocllo* realmente Quya o era su posición jerárquica algo más baja, la de una "esposa secundaria"? ¿Y de qué panaca procedía en realidad *Rahua Ocllo*?

Respecto a la primera de estas dudas, sin pretender resolver definitivamente el problema, citemos las afirmaciones de Pachacuti Yamqui Salcamayhua, según el cual Waskar Inka hizo casar a su madre con la momia de su difunto padre, y esto, para "legalizar" su posición:: " *el Inti Topa Cusi Uallpa <Huascar Ynga> haze cassar a su madre Raua Ocllo con el cuerpo difunto [de Guayna Capac] para que los ligitimase, y los menistros del templo los cassa de temor. Y assí topa Cuçi Gualpa les intitula por hijo ligítimo de Gayna Capac.*" (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 36v: 254). En forma de apoyo a esta sorprendente afirmación del cronista, recordemos que otras fuentes manifiestan también serias dudas respecto a la situación "legal" de Waskar en el momento de su nacimiento, dado que, según las virulentas acusaciones de *Chalco Chima*, *Ragua Ocllo* "*era manceba y no mujer de Guayna Capac,* ***y siendo su manceba había parido a Guascar*** *y que era una vil mujer y no era coya...*" (Sarmiento 1965, Cap. 65: 270 - 271- énfasis de MSZ). Cualquiera que hubiera sido la situación "legal" de *Rahua Ocllo*, parece aceptado por la mayoría de las fuentes que Waskar no había nacido como "hijo de la coya". *Rahua Ocllo* habría sido también la madre de *Chuquihuipa*, hermana y futura esposa de Waskar Inka.

En cuanto a la pertenencia familiar de la madre de Waskar, la mayoría de las fuentes hacen resaltar su origen de *Capac ayllu* (Rostworowski, 1988: 148), caso aparte de Betanzos, el cual sostiene que: "*Guascar era hijo de una mujer que llamaron Ragua Ocllo de la nación de los de Hurin Cuzco e algún tanto deuda de Ynga Yupangue y ésta era emparentada de muchos deudos que eran señores de los de Hurin Cuzco y ansi mesmo eran prencipales de la ciudad...*"(Betanzos 1987, I p. Cap. XLVI: 194).

Este testimonio aislado y contradictorio a casi todos los restantes, podría ser considerado de una manifestación más del afán de Betanzos de hacer resaltar (por todos medios a disposición) la excelencia de la familia materna de Ataw Wallpa, en detrimento de la de Waskar Inka. Sin

embargo, hay un aspecto muy interesante del texto citado, es la relación de este último con los *hurincuzcos* (por intermedio de su madre). Al aceptar en este punto la fiabilidad del testimonio de Betanzos, tendríamos una muy simple explicación para la sorprendente declaración de Waskar (citada al inicio de este párrafo) " *que de allí adelante le nombrasen de Hurin Cuzco*". Pero al mismo tiempo Betanzos declara que *Ragua Ocllo* era "*algún tanto deuda de Ynga Yupangue*".¿Qué significa ésto? A este nivel de análisis es imposible dar una explicación exhaustiva de estas declaraciones del cronista, aparentemente contradictorias.

El testimonio de Betanzos señala también una interesante relación entre el lugar de nacimiento de un hijo del Inca y su posición y ciertas afiliaciones sociales futuras. Movido por razones bastante evidentes, Betanzos calla totalmente la existencia de una Quya o "*mujer principal*" de Wayna Qhapaq y menciona a los descendientes que tuvo este Inca de sus varias mujeres, haciendo particular hincapié no tanto sobre el origen social de las madres respectivas como sobre el lugar de nacimiento de los hijos[60]. Según la versión de Betanzos, *Atagualpa* nació en Cuzco, mientras que unos años después "*[Guayna Capac] como llegase a un pueblo que se dice Tiaguanaco de ochenta leguas de la ciudad del Cuzco nacióle un hijo el cual se llamó Paulo y allí le hizo la fiesta de su nacimiento y esto acabado se partió para el Cuzco llegado que fue a un pueblo que llaman Guascar que es cuatro leguas del Cuzco donde llaman Mohina le nació otro hijo* ***al cual hijo llamó Guascar por haber nacido allí en este pueblo llamado Guarcar*** *(sic - MSZ) este Guascar fue el que tuvo división con Atagualpa.*" (ibid. Cap. XLV: 192 - énfasis mía). Como he mencionado en otra parte del presente estudio, el lugar de nacimiento (y no sólo la familia) parece haber tenido cierta importancia entre otros para la clasificación social de un individuo[61].

Podemos resumir los datos de Betanzos, relativos a la descendencia de Wayna Qhapaq, en forma del esquema siguiente (il. 12).

VII.3.1.3 Antes de seguir más adelante, se torna necesario el tratar, al menos brevemente, el muy debatido problema del origen familiar de Ataw Wallpa. María Rostworowski de Diez Canseco resumió los testimonios de numerosos autores (tanto antiguos como modernos) que se ocuparon de este asunto, concluyendo que la madre de Ataw Wallpa se llamaba *Tocto coca* o *Tocto Ocllo Cuca* y estuvo, lo más probablemente, clasificada dentro del *Hatun ayllu* de los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki (Rostworowski de Diez Canseco, 1988: 148 y ss). De esta manera habría que rechazar las afirmaciones de otros cronistas, especialmente del Inca Garcilaso de la Vega (pero también las de algunos autores tem-

pranos), acerca del supuesto origen no-inca (quiteño) de la madre de Ataw Wallpa (ibid.: 149 y ss)[62].

Compartiendo esta identificación que, como demuestro más adelante, tiene un apoyo adicional en la identidad familiar de los partidarios de los rivales, quisiera mencionar algunas causas posibles (aunque difíciles de probar en base a las evidencias a disposición) de las controversias acerca del origen de la madre de Ataw Wallpa. Como he mencionado en los capítulo II y IV (en las partes dedicadas a la persona de la *Coya*) el problema de la clasificación familiar de las mujeres incas resulta ser aún más complicado que el de los varones. Dicho sea en breves palabras: ¿cuál era la importancia, para la identificación social de un individuo, de la ascendencia por vía materna?

Veamos a propósito más de cerca el testimonio de Betanzos : "*Atagualpa era hijo de una señora deste Cuzco llamada Palla-coca de la línea de Ynga Yupangue y prima segunda de Guayna Capac y biznieta de Ynga Yupangue y al padre desta llamaron Llapcho y era nieto de Ynga Yupangue e hijo de un hijo suyo* " (Betanzos 1987, I p. Cap. XLVI: 194). Notemos que en este texto se menciona únicamente la línea paterna de la ascendencia de *Palla-coca*, pero no hay referencia alguna ni a la abuela materna de Ataw Wallpa (es decir la madre de *Palla-coca*), ni a ningún otro personaje femenino. Por otro lado sabemos que este cronista no se olvidaba de citar detalles genealógicos, de ambas líneas, cuando ésto le convenía[63] mientras que callaba aquellos datos, incluso los de "dominio público" que consideraba incómodos para su tesis: por ej. calló deliberamente el nombre de la *Coya* o "mujer principal" de Pachakuti Inka Yupanki.[64]

Entonces, es posible que la madre de Ataw Wallpa hubiese estado vinculada por vía materna con otras familias, eventualmente de origen no-inca, y esta hubiese sido la base de los argumentos del bando "anti-atawallpista"[65]; por razones obvias estos datos habrían sido pasados por bajo por Betanzos (o sus informantes).

Otro aspecto, que habría que tomar en consideración analizando el problema de las controversias en torno al origen social de la madre de Ataw Wallpa es el ya varias veces señalado asunto de la importancia del lugar de nacimiento (real o clasificatorio) para la afiliación social de un individuo. Recordemos a propósito un interesante testimonio de Murúa, referente a *Mama Ocllo*: "*Mama Ocllo, que por otro nombre fué llamada Tocta Cuca, muger del valerosos Tupa Ynga Yupangui y madre de Huayna Capac, su sucesor, fué hija de Mama Ana Huarque Coya, como está dicho, y* ***dizen fué natural de Chincha, por haber allí nascido.***" (Murúa 1962, I p. Cap. 27: 68 - énfasis de MSZ). ¿Y dónde habría nacido la madre de

Ataw Wallpa? ¿Tenía esto algo que ver con las acusaciones del bando "waskarista" acerca de su supuesto origen no-cuzqueño?

Desgraciadamente las evidencias disponibles no permiten esclarecer definitivamente ni ésta ni varias otras dudas y controversias.

VII.3.2.. Habiendo tratado en grandes líneas los muy entramados problemas de las múltiples esposas e hijos de Wayna Qhapaq[66], pasemos ahora propiamente al desarollo del conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar. Intentaré contestar a una pregunta básica, a saber: ¿en que se originó y en qué consistió el conflicto, señalado al inicio de este capítulo, entre Waskar y los "*hanancuzcos*"?

VII.3.2.1. Empezemos con el testimonio de Cieza de León quien, especialmente en la segunda y tercera parte de su crónica, dedica bastante espacio al conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar. El "príncipe de los cronistas" intentaba presentar la visión de las cosas lo más objetivamente, para lo cual hizo sus pesquisas entre las personas que consideraba bien informadas y competentes: "*Y estos yndios quentan las cosas de muchas maneras e yo sienpre sigo la mayor opinión y la que dan los más viejos y avisados dellos y que son señores, porque los yndios comunes no todo lo que saben se a de tener (...) por verdad*" (Cieza, II p., Cap. LXXII: 207). Pero se nota que no obstante sus esfuerzos, Cieza no estaba muy al tanto de las sutilezas de las divisiones y rivalidades en el seno de la élite cuzqueña ni del sistema de parentesco inca. En su voluminosa obra, el cronista presenta una visión sincrética del conflicto, compuesta de elementos de varias tradiciones, pero mayormente "waskaristas", aunque ello lo intentó balancear con algunos datos y opiniones favorables a Ataw Wallpa.

En lo referente a la actitud de Waskar frente a las familias cuzqueñas, Cieza proporciona la clásica versión "propagandista" del grupo "waskarista", conforme a la cual: "*Guascar era querido en el Cuzco y en todo el reyno por los naturales por ser el heredero de derecho; Atabalipa hera bien quisto de los capitanes viejos de su padre y de los soldados, porque anduvo en la guerra en su niñez (...) Guascar hera clemente y piadoso; Atabalipa cruel y vengativo;* ""(ibid. Cap. LXX: 203). Conforme a esta imagen idealizada, Waskar "*Era de tan buen seso y tenía en tanto a los suyos que fue lo que reynó, querido en estremo dellos...*" (ibid. Cap. LXXII: 207) etc., etc.. Pero esto no significa que el testimonio de Cieza no sea útil para el análisis que me propongo realizar. Por ser su versión producto de una síntesis de distintas tradiciones, contiene varios detalles y contradicciones bastante relevantes.

Veamos primero sus dos versiones del origen del conflicto entre *l*os hermanos. Conforme a la primera, Wayna Qhapaq hubiera dividido el Imperio en dos partes, dejando la norteña (más los territorios por conquistar situados aún más allá) a Ataw Wallpa, pero: "*Otros yndios dizen que no dividió el reyno, antes dizen que dixo a los que estavan presentes que bien sabían cómo ellos se avían holgado que fuese señor, después de sus días, su hijo Guascar y de Chimbo Ocllo, su hermana, con quien los del Cuzco mostravan contento; (...) y que hasta que tuviese edad perfeta que governase y fuese su ayo Colla Topa, su tío. Y como uvo dicho, murió.*" (Cieza, II p., Cap. LXIX:.200).

Aquí aparece un interesante dato relativo a la existencia de un "ayo" o "gobernador" *Colla Topa*[67] que hubiera ejercido el papel de tutor de Waskar hasta que este último "*tuviese edad perfeta".* Por alguna razón, esta situación no habría agradado a todos los nobles cuzqueños: "*Como fuese muerto Guaynacapa y por él hecho lloros y sentimiento dicho, aunque avía en el Cuzco más de quarenta hijos suyos, ninguno yntentó salir de la obediençia de Guascar, a quien savían perteneçía el reyno; y* ***aunque se entendió lo que Guaynacapa mandó, que su tío governase, no faltó quien aconsejó a Guascar saliese con la borla en público y mandase por todo el reyno como rey.****"* (ibid., Cap. LXXI: 204 - énfasis mía). Aquí aparece, entre líneas, la información acerca de un posible conflicto entre los que querían respetar la decisión de Wayna Qhapaq, dejando a Waskar bajo la tutela de su "tío" *Colla (Ylla) Topa* y los que aconsejaron a Waskar tomar immediatamente el poder efectivo en sus manos. No se trataba aquí de un leve problema, de un cambio "cosmético" en la estructura del supremo poder, sino de algo mucho más importante: basta recordar el caso analizado anteriormente, de los "gobernadores" o "tutores"de Wayna Qhapaq y de sus amplias prerrogativas. Waskar siguió los consejos de los que le sugerían independizarse: "*Y como para las honras de Guaynacapa avían venido al Cuzco los más de los señores naturales de las provinçias, pudo ser la fiesta de su coronaçión grande y de presto entendida y sabida y así lo determinó de hazer. Dexando el govierno de la misma çibdad a quien por su padre lo tenía, se entró a hazer el ayuno con la oservançia que su costumbre requería. Salió con la borla muy galano y hiziéronse grandes fiestas (...) y acabados, fue la nueva a todas las provinçias y mandado del nuevo rey de lo que avían de hazer..."*(loc cit.).

Para complementar la presentación de este episodio relatado por Cieza, citemos un curioso dato más: " *y sería* [Guascar] *quando comenzo a reynar, a lo que los yndios dizen, de veynte y çinco años poco más o menos. "*(ibid., Cap. LXXII: 207). Uno podría preguntarse ¿para qué, siendo de esta edad, necesitaba Waskar todavía a un "gobernador" o regente que

ejerciese en su lugar?

Parece que, al igual que en el caso anteriormente analizado de los gobernadores de Wayna Qhapaq, se trataba aquí no tanto de una tutela motivada por la supuesta "minoridad" del futuro soberano sino de un tipo de acuerdo entre este último (o su padre, Wayna Qhapaq) y los representantes de una poderosa fracción de la élite cuzqueña, capaz de proporcionar al candidato a la *mascapaycha* un apoyo decisivo, a cambio de una significativa participación ("tutela") en el ejercicio del poder.

Sin mirar en los capítulos posteriores de la crónica de Cieza, en consecuencia lógica de la tesis que acabo de presentar, se podría sugerir (a título de pura especulación) que la decisión de Waskar Inka de ceñir la *mascapaycha* seguramente no fue de gran agrado para el "tío" *Colla (Ylla) Topa,* que se vio de esta manera destituido de la posición privilegiada de "tutor" del Inca.

En efecto, pocos parráfos más adelante leemos lo siguiente: *"más Ylla Topa no fue leal a Guascar así como Guaynacapa se lo rogó y él se lo prometió, porque dizen que andava en tratos y secretas pláticas con Atabalipa.(...) Éste habló a los capitanes (...) sobre que quisiesen faboreçerle y ayudarle para quél fuese Ynga de aquellas partes como su hermano lo hera del Cuzco.* ***Y ellos y el Ylla Topa, traydor a su señor natural Guascar, pues aviéndole dexado por gobernador hasta quél tuviese edad cunplida le negó y se ofreció de faborecer [a] Atabalipa,****"* (Cieza, II p., Cap. LXXI: 204 - énfasis de MSZ). Entonces, contrariamente a las anteriormente citadas palabras de Cieza, vemos que Waskar no fue *"querido en estremo"* por todos sus supuestos partidarios. Pero aquí topamos con un problema difícil de resolver,en lo tocante al "*gobernador Colla* (o *Ylla*) *Topa*":

- ¿Se trataba realmente de una sola persona o las divergencias en el nombre señalan que fueron dos (?) personajes distintos?
- En el testimonio de Cieza no se revela claro dónde se encontraba y dónde actuaba este "gobernador" designado por Wayna Qhapaq: ¿en Tomebamba o en Cuzco?
- ¿A que grupo/s de la elite cuzqueña representaba/n *Colla (Ylla) Topa*?

Cieza dice que *Colla (Ylla) Topa* era "tío" de Waskar, lo que correspondería a la posición de un "hermano" de Wayna Qhapaq y/o de su esposa *Rahua Ocllo*: ¿sería entonces el *Colla (Ylla) Topa* integrante del *Capac ayllu*?[68] No tenemos más datos para apoyar esta asociación, pero tal pertenencia familiar de *Colla (Ylla) Topa* hubiera sido lógica, tomando en consideración la posible pertenencia de la madre de Waskar precisamente al *Capac ayllu*: en los casos analizados anteriormente se ha obser-

vado la existencia de una alianza preferencial entre los candidatos al poder y sus tíos maternos.

De todas maneras, en los datos de Cieza se manifiestan claramente indicios de un conflicto entre Waskar y algunos de sus supuestos partidarios, al inicio mismo de su reinado, y eso independientemente (al menos en parte) del desarollo de la rivalidad entre Waskar y Ataw Wallpa[69].

Pasemos a un corto resumen de lo que anotó Cieza respecto al origen del conflicto entre estos últimos protagonistas. El cronista no parece muy convencido en la teoría de la división del Imperio por Wayna Qhapaq, una destinada a Waskar y otra a Ataw Wallpa. Sin embargo subraya repetidamente que Ataw Wallpa, apoyado por los "capitanes"de su padre, tenía el afán de independizarse en la parte norteña del Tawantinsuyu, pero no pensaba (al menos al inicio) disputarle a Waskar la *mascapaycha*: "*avía entre todos pláticas secretas sobre que hera bien procurar por las vías a ellos posible[s] quedarse con aquellas tierras de Quito sin yr al Cuzco al llamamiento de Guascar....*" (ibid. Cap. LXXI: 204). Cieza alude a un proyecto de división del Imperio, diciendo que Ataw Wallpa "*habló a los capitanes (...) sobre que quisiesen faboreçerle y ayudarle para quél fuese Ynga de aquellas partes como su hermano lo hera del Cuzco."* (ibid.). Estos planes hubieran recibido el apoyo de *Colla (Ylla) Topa*, el "tío traidor" de Waskar (ibid).

Un importante factor en este complicado juego fueron aparentemente las pertenencias de Wayna Qhapaq, elementos de prestigio y gran valor simbólico. Según Cieza, Ataw Wallpa se hubiera apoderado esta parte de la hacienda de su difunto padre, como símbolo de sus aspiraciones: "*que ya por todo el real era tenido por señor y le fueron entregadas las mugeres de su padre, a quién el recibio por suyas, que hera autoridad mucha entre estas jentes; y el serviçio de su casa y lo demás que tenía le fue dado para que por su mano fuese hordenado todo a su boluntad.* "(ibid).[70] Según Cieza, este acto había sido considerado por Waskar y sus partidarios como *"casus beli"* (ibid.).

Los subsiguientes acontecimientos relativos a las campañas de los ejércitos de ambos rivales no aportan nada de interés para el tema debatido. Notemos sólo la confirmación por parte de Cieza de que Ataw Wallpa se hizo nombrar Inca, aunque este acto carecía (al menos para los "waskaristas") de legitimidad: "*tomó la bolra y llamóse Ynga en Tomebanba, aunque no tenía fuerça - como se a dicho - por no ser en el Cuzco; mas él tenía su derecho en las armas, lo qual tenía por buena ley. También digo que e oydo [a] algunos yndios honrados que Atabalipa tomó la borla en Tomevanba antes que le prendiesen ni Atoco saliese del Cuzco (...) Paréçe-*

me que lo que se a escrito lleva más camino. " (ibid., Cap. LXXIV: 212). Otro interesante detalle son las afrentas que se lanzaban en las batallas los soldados de ambos rivales: *"Desonorávanse con palabras que bien lo saven hazer: dezían los de Guascar que por qué seguían a un tirano hijo de una mujer baxa; respondían al tono que Atavalipa era rey verdadero y Guascar no era diño de serlo pues tanto deleite tenía en Cuzco sercado de mugeres y mançebas."* (Cieza, III p., Cap. XXXIX: 234). Esta última acusación dirigida contra Waskar, de no manifestar un ánimo guerrero (considerado, como se ha demostrado, como señal del favor divino) parece tener su confirmación en la descripción de su partida a la batalla final: "*Guascar venía con grandes conpañías sentado en andas ricas tanto que no es de afirmar lo que quentan del oro e pedrería de que heran hechas. Traíanle en honbros orejones de su linaje,* ***mas tan triste que hablava poco y quería que le viesen en público menos de lo que en aquel tienpo convenía.*** " (ibid., Cap. XL: 235 - énfasis de MSZ).

En cambio, Ataw Wallpa hacía acompañar sus éxitos militares de una no menos impresionante "campaña de propaganda" : "*Él se mostrava muy arogante y que le pareçía ser poco reino el Perú todo para él; fingía mill desvarios afirmándolos por verdad que el Sol le faboreçía y aun hablava."*(ibid., Cap. XXXIX: 232 - énfasis mío). Se revela significativa esta referencia a las conversaciones con la divinidad (y su apoyo) a la luz de lo que se ha debatido en los capítulos I y V.

La descripción de las represalias contra los "waskaristas" después de su derrota final es bastante escueta y no ofrece datos para determinar las líneas de divisiones originadas por la rivalidad entre los dos bandos: "*Avía el Quízquiz entrado en el Cuzco donde hizo en la parte de Guascar que heran los hanancuzcos grandes crueldades: mató treinta hermanos de Guascar, hijos de Guaynacapa e de madres diferentes; robó grandes tesoros tanto que sacó más de quatroçientos cargas de metal de oro e plata*. "(ibid., Cap. XLVIII: 261)[71]. Cieza no menciona a ninguna familia cuzqueña específicamente afectada por las represalias, tampoco habla en detalle de las ordenanzas de Ataw Wallpa, mención aparte de la de darle obedencia.

VII.3.2.2. Betanzos estuvo evidentemente mucho mejor informado que Cieza en cuanto a las posteriores divisiones internas dentro de la élite cuzqueña. Respecto al problema debatido del conflicto entre Waskar y las panacas cuzqueñas, el cronista dice que la causa principal fue la apropiación por parte de Waskar de las propiedades de los "muertos" y del "sol": "*como* [Waskar] *se viese señor luego salió a la plaza y mandó que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maíz al sol y a los demás bultos*

de los señores que eran muertos y las de su padre Guayna Capac todas las cuales aplicó para sí diciendo que el sol ni los muertos ni su padre que ya era muerto no comían y no comiendo que él las había menester lo cual fue muy aborrecible a los señores y pesábales viendo sus principios de le haber consentido que fuese señor..." (Betanzos 1987, II. p., Cap. I: 207). Notemos que no se trataba aparentemente de todas las pertenencias de los"muertos", ni del sol, puesto que entre los bienes confiscados no se mencionan ni los rebaños, ni las *acllas*, ni los "criados".

De todas maneras, el descontento es bien comprensible, especialmente por parte de las panacas más ricas, es decir las de los tres últimos Incas.

Betanzos sostiene que otro conflicto estalló simultáneamente entre Waskar y su madre *Ragua Ocllo*: " *llegado que fue el cuerpo de su padre como viese allí a su madre las palabras con que la saludó fueron que se l***legó a ella y le dijo: puta qué es de tu amigo qué es de aquel con quien tu te holgabas y él contigo Atagualpa** *donde lo dejas dejaslo por dicha para que se levante y en el Quito se nombrase señor a las cuales palabras su madre no le respondió cosa más de ir llorando con aquellos señores y señoras que iban llorando el cuerpo de Guayna Capac...*" (ibid. énfasis de MSZ). La acusación no deja de ser sorprendente:¡Waskar alega, ni más ni menos, que su propia madre habría sido amante de Ataw Wallpa[72]!

Pero esta sorprendente acusación empieza a tomar cierto sentido a la luz de la anteriormente citada información de Cieza, acerca de que mientras el séquito del difunto Wayna Qhapaq se encontraba todavía en Quito, a Ataw Wallpa, " ***le fueron entregadas las mugeres de su padre****, a quién el recibio por suyas, que hera autoridad mucha entre estas jentes...* " (Cieza, II p., Cap. LXXI: 204 - énfasis de MSZ). Es interesante observar esta complementariedad, al menos en este punto, de los datos de Betanzos con los de Cieza. Tomando en consideración este posible aspecto, entendemos porqué Waskar pudo haberse sentido incómodo al enterarse que su propia madre fué ofrecida como mujer a su rival.

El clímax del conflicto con los orejones se alcanzó en el preciso momento de la llegada de unos embajadores de Ataw Wallpa, con regalos de ropa: " *como el Guascar viese la ropa delante de sí y estuviese tomado de la chicha levántose en pie y tomó en las manos ciertos vestidos della y fuese para los señores que allí estaban los cuales habían traído el bulto y cuerpo de Guayna Capac del Quito y con la ropa que llevaba en las manos dió en los ojos a aquellos señores diciéndoles: tomad esta ropa que para vosotros la envia Atagualpa y no para mi para que os la vistais y os holgueis con ella y por ella os envia decir que se quiere levantar y hacerse Yn-*

ga y tomó otras piezas della en las manos y hízolas pedazos y mandó que se levantasen los señores que con el habían estado mientras su padre estaba en el Quito y que las pisasen y rompiesen los cuales se levantaron y las pisaron y las rompieron..." (Betanzos 1987, II p.,. Cap. II: 210). Este episodio resulta ser muy importante por qué de esta manera Waskar intentó establecer una clara línea de división entre la elite cuzqueña, obligando a sus eventuales partidarios a tomar una actitud particularmente afrentosa frente a los supuestos seguidores de Ataw Wallpa.

En este momento, acontece de nuevo la intervención de la madre de Waskar, *Ragua Ocllo*, intentando calmar los ánimos: " *y su madre Ragua Ocllo salió allí y dijóle que no hiciese aquello que Atagualpa se lo enviaba como su vasallo que era y a él como a su señor y hermano y que con aquellas cosas que más eran para indignar a la gente que para atraerlas a su amistad (...) Atagualpa es bueno y tu hermano deseáte hacer algún sevicio y agradarte y tú le indignas a que haga lo que no piensa hacer avísote que lo hagas si no que recibas sus cosas bien y de buena voluntad pues él te desea servir...*" (ibid.). Esta intervención no debería interpretarse como la expresión de una simple inquietud materna, sino como una clara señal por parte del grupo representado por *Mama Ragua* y sus parientes (¿el *Capac Ayllu*?): como se ha demostrado ya en otros casos, la persona de la madre constituía el más fuerte nexo entre el individuo y un grupo importante de sus posibles seguidores, los "tíos maternos".

El objetivo de esta señal parece haber sido el siguiente: no queremos un conflicto abierto con los partitdarios de Ataw Wallpa. Tal interpretación del sentido de esta intervención (y de los intereses de grupo que la motivaron) permite entender mejor la subsiguiente reacción violenta de Waskar, citada en extenso más atrás: " *mandó que nadie le tuviese por de Hanan Cuzco (...) y que de alli en adelante le nombrasen de Hurin Cuzco*" (ibid.). Waskar se dio cuenta que no podía contar ni siquiera con el apoyo incondicional de sus parientes maternos, mientras que la segunda más poderosa fracción de Hanan Cuzco (el *Hatun Ayllu* de Pachakuti Inka) era evidentemente pro-atawallpista. En esta situación, decidió buscar aliados alternativos entre las familias de Hurin Cuzco, tradicionalmente opuestas a las de Hanan Cuzco, como se ha visto (entre otros) durante la "*revuelta de los hurincuzcos*" en Tomebamba.

Waskar ordenó matar al principal enviado de Ataw Wallpa (un cañari) y "*acabando de mandar y proveer Guascar que nadie le tuviese por de Hanan Cuzco si no por de Hurin Cuzco mandó juntar mucha gente y fuese a un sitio que hoy se llama el pueblo de Calca y como allí fuese edificó y hizo allí un pueblo y púsole este nombre Calca (...) paresciόle que era tiempo de hacer gente contra de Atagualpa...*" (ibid. II p. Cap. III: 211).



En continuación a su política de trazar claras divisiones, Waskar envió "en primer línea" a los propios parientes de Ataw Wallpa, es decir los integrantes de la panaca de Pachakuti Inka, con órdenes explícitas de no volver sin la cabeza de Ataw Wallpa; " *mandó que se trujesen los deudos de Atagualpa entre los cuales vino Cuxi Yupangue hermano de doña Angelina Yupangue e hijos de Yamque Yupangue y siendo ya todos juntos y ante le Guascar levantóse el Guascar y díjoles: yo tengo nuevas que Atagualpa vuestro deudo se alza y rebela y quiere hacerse señor (...) por tanto yo os quiero enviar a todos vosotros sus deudos para que le mateis y me tragais su cabeza porque he de beber en ella y si lo haceis ansi terneos he por amigos y haceros he mercedes y si no me la traeis no volvais acá ninguno de vosotros...*" (Betanzos 1987, II p. Cap. III: 211).

Pero este fue el error monumental de Waskar, puesto que en el momento decisivo *Cuxi Yupangue* cambió de bando y ofreció a Ataw Wallpa un apoyo religioso considerable: *Cacha*, el ídolo de la batalla de Pachakuti Inka Yupanki[73], que sirvió para la ceremonia de investidura de Ataw Wallpa en el templo de Caranque[74].

Nombrado en recompensa a su nueva adscripción Sacerdote mayor y Capitán general de las fuerzas de Ataw Wallpa, *Cuxi Yupangue* aparece poco después como el principal encargado (y posiblemente inspirador) de la matanza de los parientes de Waskar. Un argumento a favor de tal interpretación sería la clara diferencia entre la actitud relativamente conciliadora de *Challcuchima* y *Quisquis* frente a los partidarios de Waskar, a los que hubieran incluso dado un perdón general; y la matanza masiva, ordenada después por *Cuxi Yupangue*[75].

Betanzos subraya un aspecto personal de las acciones de *Cuxi Yupangue*, personaje muy temido de los partidarios de Waskar, que preferían hasta suicidarse antes que caer en sus manos: "*para se matar antes que verse en poder y manos de sus enemigos para que dellos fuese tomada venganza y más por Cuxi Yupangue que había sido enviado por el Guascar afrentosamente desde el pueblo de Calca a que pelease con Atagualpa y como hombre de quien el Guascar mostró no fiarse por ser de la calidad que era y pariente tan cercano de Atagualpa e ansi temiendo sus furor y que no se les guardaría ninguna disculpa ni piedad y ansi se ahorcaban y mataban como habeis oído...*" (Betanzos 1987, II p. Cap XIX: 260). Como testimonian otros cronistas, las represalias afectaron muy particularmente a la panaca de Tupaq Inka Yupanki, en este sentido fue este otra drástica manifestación de la rivalidad entre las panacas de *Hatun ayllu* (Pachakuti Inka) y *Capac ayllu* (Tupaq InkaYupanki).

Si los informantes de Betanzos callan, por razones evidentes[76], esta particular orientación de las represalias no deja de señalar, entre lí-

neas, algunos motivos bien concretos de estas acciones de *Cuxi Yupangue*: se trataba simplemente de tomar el lugar del *Capac Ayllu*, o, más exactamente, de apoderarse de su posición y de su nombre, por vía de la eliminación física de los rivales. Esto resulta obvio a la luz de la siguiente declaracion, citada por Betanzos: " *a los descendientes deste Ynga Yupangue llamaron desde entonces* [la muerte de *Pachacuti Inka* - MSZ] *hasta hoy* ***Capac aillo Ynga Yupangue Haguaymin que dice del linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupangue*** *y estos son los más sublimados y tenidos en más entre los del Cuzco que de otro linaje ninguno.."* (Betanzos 1987, I p. Cap. XXXII: 150 - énfasis de MSZ).

Observemos que, como lo declara en otro lugar (citado más arriba) el mismo Betanzos, *Yamque Yupangue* era integrante de la familia "*y linaje*" de Pachakuti Inka Yupanki, y todas las fuentes a disposición concuerdan en que la panaca de este último se llamaba *Hatun Ayllu* y no *Capac Ayllu.* Este evidente intento de usurpación, por parte de la panaca de Pachakuti Inka, de la posición dominante que tuvo anteriormente el *Capac Ayllu* está indirectamente confirmado por la "*Probanza....*" de los años 1569 - 1571, publicada por Rowe, en la cual los testigos declararon que los integrantes del *Capac Ayllu*: *"al pressente en esta çiudad estan mui pobres e neçessitados a caussa que a su padres mataron challcochima y otros capitanes de ataguallpa juntamente con quisquis los cuales quedaron muy niños y pequeños que no se les entendía ni sauían pedir lo que les conuenia e por ser tales niños al tiempo que los españoles entraron en este rreino biendo que no pareçian ni tenian quienes ffauoresçiese les tomo las tierras y chacaras que tenian y sus cassas y por esta caussa al pressente biuen muy pobres e neçessitados de tal manera que no tienen tierras (...) y andan siruiendo como hatunlunas e no como desçendientes de los dhos yngas (topa ynga yupangui y los dhos sus hermanos amaro topa y topa yupangue ynga)..."* (Rowe, 1985: 231)[77]. Unos 20 años antes, los informantes de Betanzos al hacer resaltar la importancia del linaje de Pachakuti Inka, aparentemente no hacían gran caso de estos legítimos descendientes del *Capac ayllu.*

El testimonio de Betanzos aclara sensiblemente las motivaciones de un importante grupo de partidarios de Ataw Wallpa, es decir la panaca de Pachakuti, presentando los hechos desde la óptica, y con las subjetivizadas interpretaciones (y falsificaciones), de esta familia cuzqueña.

Pero queda irresuelto el problema de ¿quiénes fueron los partidartios de Waskar? Para hallar una respuesta a esta pregunta, hay que consultar los testimonios de otros cronistas.

VII.3.2.2. Sarmiento de Gamboa sigue en grandes líneas la versión de Betanzos, pero complementándola con interesantes detalles.

Según este cronista, Wayna Qhapaq, poco antes de su muerte, habría nombrado en Quito como "*mayordomo mayor del Sol*" a la persona de *Cuxi Topa Yupangui*, quien habría sido el encargado de realizar la ofrenda de calpa para adivinar la suerte de los dos sucesores, nombrados alternativamente por Wayna Qhapaq: " *Y hecha la primera calpa, halló que no le sucedería bien a Ninan Cuyoche. Y luego abrió otro cordero y sacóle los bofes y mirando ciertas venas, halló que tampoco le sucedería bien a Guascar*" (Sarmiento 1965, Cap. 62: 264).

Por estar ya muertos Wayna Qhapaq y *Ninancuyoche*, *Cuxi Topa Yupangue* decidió anunciar el nombramiento de Waskar (ibid.). Habiéndose quedado Ataw Wallpa en Quito, *Cuxi Topa Yupangue* y otros orejones trajeron el cuerpo de Wayna Qhapaq al Cuzco, pero Waskar no los recibió bien: " *(...) y llamó a Cuxi Topa Yupangue y a los demás principales orejones que habían venido con el cuerpo de su padre, que eran del linaje de Inga Yupangui y deudos de su madre de Ataguallpa, y les dijo por qué no habían traído consigo a Atagualpa, que sin duda ellos lo habían dejado allá para que se alzase en Quito y cuando él se hubiese alzado, ellos lo matasen a él (Guascar) en Cuzco. (...) les dió tomentos. Y visto por Guascar el mal que a aquellos orejones tan principales había hecho y que jamás tendría en ellos buenos amigos (...) hízolos matar, cosa que causó gran lástima en el Cuzco y gran aborrecimiento contra Guascar en el bando de Hanancuzcos, de cuyo linaje eran los muertos.*" (Sarmiento 1965, Cap. 63: 265 - 266). Este episodio de la ejecución, ordenada por Waskar, de los orejones de la panaca de Pachakuti (*"del linaje de Inga Yupangui"*), y entre ellos del "mayordomo del Sol", no aparece consignado en la crónica de Betanzos, pero confirma la profunda desconfianza que sentía, aparentemente, Waskar frente a la familia de su bisabuelo.

Sarmiento no aclara cómo el conflicto con un "linaje" degeneró en un conflicto generalizado con todos los *hanancuzcos*, pero confirma la curiosa decisión de Waskar de cambiar de parcialidad: "*publicamente dijo Guascar que él se desnaturaba y se apartaba de la parentela y linaje de los Hanancuzcos, porque de ellos era Ataguallpa*" (ibid.). El paso siguiente era ya la obvia declaración de guerra a Ataw Wallpa.

Un dato importante, mencionado por Sarmiento en la parte dedicada a las actividades bélicas, es la confirmación del hecho que *Atagualpa* se hizo nombrar Inca: "*había tomado la borla de inga y el capac hongo, y que él se llamaba ya inga general de toda la tierra, y que no había otro inga sino él..*" (ibid. Cap. 64: 267 -268).

Otros elementos relevantes para el estudio de las divisiones originadas por este conflicto en el seno de la élite inca, aparecen en la descripción de los sucesos acaecidos en el Cuzco después de la derrota final de Waskar y su apresamiento. Sarmiento confirma los datos de Betanzos en lo referente a dos etapas, sensiblemente diferentes, de la actitud de los vencedores frente a los vencidos.

Primero, *Chalco Chima* y *Quizquiz* toman presos a Waskar, su mujer y su madre, más a algunos de sus cercanos colaboradores, pero a la vez anuncian un perdón general (ibid. Cap. 65: 270 — 271). Obligan a los cuzqueños a *"hacer reverencia a la estatua de Atagualpa, llamada Ticci Capac, que significa "señor del mundo""* (ibid.) y se permiten algunas ofensas y groserías dirigidas contra Waskar y su madre: " *dijo, enderezando la plática a la madre de Guascar, que ella era manceba y no mujer de Guayna Capac, y siendo su manceba había parido a Guascar y que era una vil mujer y no era coya...*" (ibid.).

Finalmente, acontecen dos disputas sucesivas, bien significativas para el caso debatido. Primero *Ragua Ocllo*, la madre de Waskar, acusa a su hijo de ser responsable del desastre, por no haber aceptado las embajadas de su hermano Ataw Wallpa. La disputa es muy violenta: " *Y la madre de Guascar a voces altas dijo a su hijo que preso estaba:"Malaventurado de tí! Tus crueldades y maldades te han traído a este estado! Y no te decía que no fueses tan cruel y que no matases ni deshonorases los mensajeros de tu hermano Atagualpa?" Y dichas estas palabras, dicen que arremetió a él y le dió una puñada en el rostro.*" (ibid.). Aparentemente *Ragua Ocllo* expresa aquí no sólo sus sentimientos personales sino más bien una "politica de defensa" que ya intentó seguir anteriormente (pero sin éxito) el grupo de sus parientes (el ¿*Capac ayllu*?): es decir, el evitar un conflicto directo con Ataw Wallpa, que podría significar un peligro no sólo para los protagonistas individuales sino para todo el grupo perdedor. En esta situación particular, la actitud violenta de *Mama Ragua* contra su hijo podría quizás interpretarse como un intento de disculparse (en nombre del *Capac ayllu*) ante los vencedores, para limitar así, en la medida de lo posible, el alcance social de las seguras represalias[78].

La segunda disputa ocurrió entre *Quizquiz*, Waskar y uno de los sacerdotes que invistieron de poder a este último: *"Y luego preguntó Quizquiz a Guascar: Quién de estos te hizo señor (...)? Guascar (...) enderezó la plática al sacerdote Chalco Yupangui y le dijo: "Habla tú y responde a Quizquiz a lo que me pregunta!" El sacerdote dijo a Quizquiz : "Yo lo alcé por inga y señor por mandado de su padre Guayna Capac y por ser hijo de coya (que es como decir entre nosotros infanta)." Chalco Chima se indignó y con voz alta llamó al sacerdote engañador y mentiroso. Guascar*

respondió a Quizquiz: Dejaos de esas razones! Esta quistión es entre mí y mi hermano y no entre los bandos de Hanancuzco y Hurincuzco; nosotros la averiguaremos, y vosotros mo tenéis que entremeteros entre nosotros en este punto." De lo cual enojado Chalco Chima, mando volver a la prisión Guascar..." (ibid. Cap. 66: 271). No se puede por el momento dar una explicación exhaustiva de esta interesante toma de posiciones, por eso sólo subrayaré un punto muy relevante:

- no obstante la declaración de Waskar, que quiso reducir el problema a una rivalidad personal entre él y su hermano[79], en esta disputa se vislumbra claramente un conflicto entre las parcialidades de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco, asociado a un cuestionamiento de las autoridades religiosas, que apoyaron a Waskar. Pero: ¿por qué se ha enojado *Chalco Chima* y por qué ha sido él, y no *Quizquiz*, la persona que llamó al sacerdote *Chalco Yupanqui* de mentiroso?[80] ¿Y cómo se presentaban, en este caso concreto, las líneas de división entre los *hanancuzcos* y *hurincuzcos,* a las que aludió Waskar?

De todas formas, hasta este momento, el conflicto se manifestó principalmente al nivel de disputas y palabras afrentosas[81]; aunque enojado, *Chalco Chima* "*dijo a los ingas, por los asegurar, que ya se podían ir al pueblo, pues eran perdonados*" (ibid.) Los avatares iban a cambiar dramáticamente con la llegada de *Cuxi Yupangue*, enviado por Ataw Wallpa con orden expresa de *"que fuese al Cuzco y no dejase pariente ni valedor de Guascar que no matase.*" (ibid., Cap. 67: 272). *Chalco Chima* y *Quizquiz* entregaron los presos en manos de *Cuxi Yupangue*, el cual " *hecha pesquisa de todo lo que le mandó Ataguálpa*", ejecutó las órdenes de este último mandando matar a los siguientes grupos de personas:

- las "*mujeres de Guascar, paridas y preñadas*" con sus hijos, dejando vivas algunas que "*no estaban preñadas ni paridas del Guascar y porque eran hermosas*" (ibid.),
- "*los hijos de Guayna Capac, que allí se hallaron*" (ibid.),
- "*los señores y señoras del Cuzco que se hallaron ser amigos de Guasar*" (ibid.).

Cuxi Yupangue no paró con esto y proseguió la persecución: *"Y luego fueron discurriendo por todas las casas de los ingas muertos, pesquisando los que habían sido del bando de Guascar y enemigos de Atagualpa. Y hallaron que la casa de Topa Inga Yupangui había tenido con Guascar. Y Cuxi Yupangui cometió el castigo de esta casa a Chalco Chima y Quizquiz, los cuales prendieron luego al mayordomo de la casa y bulto de Topa Inga y a los de la casa, y ahorcólos a todos, y al cuerpo de Topa Inga hízolo quemar fuera del pueblo y hacerle polvos y aun quemarle, mató muchas*

mamaconas y criados, que casi no dejó de esta casa sino algunos de quien no se hacía caso." (ibid.).

- Finalmente " *mandaron a matar a todos los Chachapoyas y Cañares, y a su curaca llamado Ulco Colla, el cual dicen que había revuelto a los dos hermanos.*" (ibid.)

Las condiciones de la exterminación de la "*casa de Topa Inga*" parecen muy relevantes para el problema debatido en este capítulo. Observemos que Sarmiento no delata que esta fue una orden expresa de Ataw Wallpa. Este último dió a *Cuxi Yupangui* órdenes de tipo general, de matar a "*los parientes y valedores de Guascar*", pero no mencionó explícitamente al *Capac Ayllu*, aunque conocía perfectamente los lazos personales que unían a Waskar con la panaca de Tupaq Inka Yupanki: su madre *Mama Rahua* y su esposa *Chuqui Huipa*. Sarmiento dice que la decisión fue tomada por *Cuxi Yupangui*, después de la "pesquisa" en Cuzco; *Chalco Chima* y *Quizquiz* (a los cuales otras fuentes atribuyen la responsabilidad total de esta matanza) no fueron más que ejecutores de las órdenes de su superior.

Curiosamente, no se mencionan otras familias de "*los ingas muertos*" que hubiesen corrido una suerte parecida[82]. Resulta particularmente significativa la falta de mención de, represalias dirigidas contra los "*hurincuzcos*", a la luz de la anteriormente citada declaración de Waskar "*que él se desnaturaba y se apartaba de la parentela y linaje de los Hanancuzcos, porque de ellos era Atagualpa* ". Si, como afirma Betanzos (y confirma Sarmiento), Waskar pensaba realmente "*pasar a los hurincuzcos*", entonces lógicamente deberían de ser estos últimos, los expuestos a las más intensas represalias y castigos de parte de Ataw Wallpa, en vez de la panaca de Tupaq Inka Yupanki, de origen evidentemente Hanan Cuzco[83].

De esta manera Sarmiento parece decir "entre líneas" lo mismo que se ha traducido del testimonio de Betanzos. El que parte de las represalias dirigidas contra los "partidarios de Waskar", y muy particularmente la matanza del *Capac Ayllu*, fueron aparentemente una "iniciativa propia" del "*Capitán general Cuxi Yupangui*", quien en estos casos hubiera actuado más bien conforme con los intereses de su propia panaka, el *Hatun Ayllu*, que en provecho de Ataw Wallpa.

Sarmiento confirma un dato de Betanzos, que durante estos tristes sucesos, Ataw Wallpa se encontraba en Huamachuco (ibid. Cap. 68: 272). Pero, a diferencia de Betanzos, Sarmiento no menciona ni la destrucción de la huaca *Apo Catequil* en Huamachuco ni la orden de despoblar y abandonar Cuzco.

VII.3.2.3. A diferencia de los cronistas citados anteriormente, Pedro Pizarro no parece haberse interesado mucho en las sutilezas de las divisiones sociales y rivalidades entre los Incas. Cita la clásica versión "waskarista" acerca del supuesto origen no-inca de la madre de Ataw Wallpa[84], pero, por otra parte, confirma dos datos importantes acerca de los origenes de la rivalidad entre los hermanos.

Primero subraya que, al inicio del conflicto, Ataw Wallpa pretendió obtener el cargo de gobernador de Quito y sólo despues de haber sido repetidamente rechazada su propuesta por parte de Waskar, decidió rebelarse, aconsejado por los " *deudos que en Quito tenía por parte de su madre...*" (Pizarro 1986, Cap. 10: 50)[85].

Segundo, Pizarro confirma la información de que Waskar se cargó de enemigos entre la aristocracía cuzqueña, entre otros por querer confiscar las haciendas de los soberanos muertos: " *Dizen estos yndios fué la causa auerse hecho malquisto Guáscar a causa de que hera muy graue y no se dexaua ver de los suyos, ni salía a comer con ellos a la plaça, como lo tenían de costumbre los señores pasados hazello algunas bezes, aunque otros dezían que la mayor ocasión por donde se perdió fué por lo que aquí diré. (...) Guáscar, enoxándose un día con los muertos, dixo que los auía de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, que no auía de auer muertos sino uiuos, porque tenían todo lo mexor de su rreyno. Pues como tengo dicho que la mayor parte de la xente prinçipal estaua con estos, por los muchos uiçios que tenían, allí tomaron odio a Guáscar, y dezían que se dexauan bençer los capitanes que ynbiaua contra Ataualpa, y otros se hazían con él y se le pasauan, y por esta causa el Ataualpa pudo bençer (...)*" (ibid. Cap. 10: 51, 54).

Pizarro solo alude brevemente a las represalias contra los partidarios de Waskar después de la derrota final, pero sin ningún tipo de detalle acerca de la identidad familiar de los ajusticiados[86].

Finalmente, añade que Ataw Wallpa, siendo ya prisionero de los españoles, ordenó matar no sólo a Waskar sino también a dos " *hermanos suyos que se auían benido a amparar al Marqués don Francisco Piçarro, que auían sido capitanes de Guáscar (...) uno llamado Guamantito, y otro Mayta Yupangue...*" (ibid. Cap. 9: 43, 44).

VII.3.2.4. Dada la extensión del testimonio de Murúa, me limitaré a hacer resaltar los principales puntos en los cuales su crónica aporta algo nuevo y/o una interpretación diferente de lo que ya sabemos en base a los cronistas citados anteriormente. Como además, su testimonio y el de Cabello Valboa son en este punto muy parecidos, los discutiré conjuntamente, señalando sólo las divergencias de mayor relevancia para el caso debatido.

Ambos cronistas mencionan motivos similares, a los referidos por Sarmiento, para la negativa de Ataw Wallpa de ir a Cuzco como acompañante de la momia de Wayna Qhapaq. Asimismo subrayan que Ataw Wallpa no mostraba por ese entonces ninguna inclinación a rebelarse contra Waskar (Murúa 1962 Ip. Cap. 39: 109 -110, Cabello Valboa 1951, Cap. 26: 406 y ss.). En cambio, Murúa y Cabello Valboa si hablan de un intento de rebelión (no mencionado ni por Betanzos ni por Sarmiento) por parte de otros "hermanos de padre" de Waskar, poco antes de la entrada del cortejo funerario de Wayna Qhapaq en el Cuzco. Esta conspiración se hubiera urdido aprovechando el motivo de una embajada enviada para saludar a *Rahua Ocllo*, la madre de Waskar, que acompañaba a la momia de Wayna Qhapaq: "*(...) sabiendo que Rahua Occlo venía ya cerca Cononuno y otros hermanos suyos, de padre, le pidieron licenzia a Huascar Ynga diciendo que querían yr a recibir a su señora y madre Rahua Ocllo y venirse con ella, acompañándola hasta el Cuzco (...) y llegados a Vicos Calla pararon allí a descansar y beber según su vso, y estando bebiendo Chusque (sic) Huamán mouió vna plática, no se sabe si fué con ánimo verdadero de executar lo que allí trató, o de sacar a luz los ánimos de los demás hermanos (...). Fué la plática, que sería bien matar a Huascar Ynga, su hermano y señor, y coronar por Rey a Cusi Atauchi, pues hera su hermano y era más llano y afable con ellos y más bien acondicionado (...)* "(Murúa 1962, Ip., Cap. 40: 111 -112). *Chuquis Huamán* logró convencer a sus hermanos de que debían matar primero a *Mama Rahua* y después pasar a Cuzco para hacer lo mismo con Waskar.

Pero, una vez entablada la conspiración, el principal promovedor fue a Cuzco para desvelar todo a "*Titu Atauchi, su hermano, que era la segunda persona de Huascar Ynga.*" (ibid.). Convencido por el traidor y por *Titu Atauchi*, Waskar ordenó matar a *"Cononuno y demás hermanos"* mientras estaban todavía afuera del Cuzco y también a *Cusi Atauchi* (ibid.). Mandó a su vez matar a tres capitanes de su padre, *Colla Topa, Hilatunqui* y *"Cuaci Hualpa"* justificándolo haber dejado a Ataw Wallpa en Quito. Estas últimas medidas causaron gran escándalo y tensión entre los que acompañaban a la momia de Wayna Qhapaq; indignados, algunos de éstos habrían huido a Quito para informar a Ataw Wallpa de lo ocurrido (ibid.). Esos eventos no le impidieron a Waskar realizar una suntuosa ceremonia de triunfo en la cual reemplazó a su padre[87]; después se llevó a cabo un "llanto" por Wayna Qhapaq (ibid Cap. 41 -42: 115 - 121). Pero las represalias mencionadas crearon nuevas divisiones en el seno de la élite cuzqueña, especialmente entre Waskar y su madre *Ragua Ocllo*.

El conflicto entre madre e hijo se agudizó cuando, siguiendo el consejo de los sacerdotes del Sol y de sus principales parientes y "orejo-

nes", Waskar pidió por esposa principal a su propia hermana carnal, *Chuqui Huipa*: "*Rahua Ocllo, oyendo estas razones y vista la voluntad de su hijo, consejeros capitanes, no se sabe la causa, si por las crueldades que la hauía visto hacer en sus hermanos y parientes o por no ser tartada dél con la veneración y respeto que quisiera o por otra causa, constantemente lo rehusó, negando lo que le pedía y diciendo que no quería dalle su hermana por muger.*" (ibid. Cap. 43: 121)

Ante esta rotunda negativa, Waskar tuvo que recurrir a un trámite ceremonial bastante complejo: *"siguiendo el orden y consejo de sus priuados, primero fué al cuerpo de Tupa Ynga Yupanqui con grandes pressentes a demandalle por muger a su nieta Chuqui Huipa, y las personas que estaban en lugar del cuerpo de Tupa Ynga Yupanqui, que eran Adcayquy Atarimachi y Achache y Manco, en su nombre los aceptaron y recibieron y se la concedieron por muger, y de allí salió Huascar y fué al templo del sol con grandes sacrificios y offrendas, y como a su padre le pidió a Chuqui Huipa su hermana por muger legítima, y todos los sacerdotes del sol juntos en nombre suyo se la dieron por muger, recibiendo los dones y queriendo que el cassamiento fuese con gusto y voluntad de Rahua Ocllo, su madre, para aplacalla, que estaba enojada, y dalla contento, le lleuaron ricos presentes de oro, plata y vestiduras y criados y con solemnidad de nueuo todos los sacerdotes y hermanos de Huascar y consejeros la juraron por muger legítima del dicho Huascar*" (ibid.: 122).

Así terminó el primer acto de la lucha por el poder entre Waskar y sus hermanos. Antes de pasar al análisis de las partes referentes al conflicto con Ataw Wallpa, hay que intentar aclarar algunos puntos oscuros de la parte citada del testimonio de Murúa. Las principales dudas se resumen en dos preguntas:

- ¿a que familias o panacas pertencían los "hermanos de padre" de Waskar que intentaron rebelarse: *Cononuno, Cusi Atauchi* y otros?
- ¿cuál fue el motivo concreto del "enojo" de *Rahua Ocllo* contra su hijo y de la negativa de darle a *Chuqui Huipa* como esposa principal?

La respuesta a la primera de las preguntas no es fácil, ya que como he debatido en el Capítulo III, el término quechua "wawqi" tiene connotaciones de parentesco mucho más amplias que el "hermano" español. Pero, de aceptar que "*Cononuno*" y otros miembros de la conspiración fueron realmente "hermanos de padre" de Waskar, su más probable afiliación sería *Tumibamba panaca* de los descendientes de Wayna Qhapaq.

¿Quien era *Cusi Atauchi*, el "hermano" que los rebeldes consideraron de "más afable", y, por consiguiente más apto que Waskar para la fun-

ción de Sapan Inka? ¿Y a que familia pertenecían *Titu Atauchi*, la "*segunda persona de Guascar Ynga*" y *Chuquis Huaman*, el traidor que primero urdió y después divulgó la noticia de la conspiración? Todos ellos (al igual que *Cononuno*) son considerados por Murúa como "hermanos" de Waskar, y, en base a la falta de información acerca de sus respectivas madres, es muy dificil pronunciarse acerca de su pertenencia familiar precisa. Sin embargo se puede deducir algo más de los fragmentos citados de la crónica de Murúa.

Primero, resulta claro que la primera conspiración tuvo un origen netamente cuzqueño, sin relación con los integrantes del cortejo funerario de Wayna Qhapaq. Es significativo que como primera víctima potencial de la rebelión esté mencionada *Rahua Ocllo*, la madre de Waskar. Esto parece indicar que los rebeldes pertenecían a otra/s familia/s que la de esta última; notemos que al hablar de *Mama Rahua Ocllo*, *Cononuno* y sus "hermanos" usan los términos de "*madre y señora*" pero no "hermana". Si aceptamos la idea de que *Rahua Ocllo* perteneció al *Capac ayllu*, entonces forzosamente los rebeldes tuvieron que ser originarios de las "parcialidades" rivales a la panaca de Tupaq Inka Yupanki[88].

Segundo, notemos que la decisión que siguió inmediatamente al aplastamiento del intento de rebelión, fue la de trasmitir los derechos del triunfo a Waskar (en lugar de a la momia de Wayna Qhapaq)[89]. Considerando que esto significaba paralelamente la trasmisión a Waskar del botín ganado por su padre, se revela obvio que este acto ocasionó evidentes pérdidas, tanto en prestigio como materiales, para la *Tumibamba panaca* de los descendientes de Wayna Qhapaq[90]. Estas decisiones, tan dañinas para esta familia, parecen haber sido una forma de castigo.

A la luz de estos datos, podemos sugerir tentativamente que desde el inicio (mismo de su reinado), Waskar se enfrentó con la oposición de los integrantes de la panaca de su padre. Pero las sospechas de Waskar recayeron también sobre otros grupos y eso tuvo aparententemente mucho que ver con las causas del "enojo" de *Rahua Ocllo* contra su hijo.

Murúa declara su ignorancia respecto a los motivos del conflicto entre Waskar y su madre, pero menciona, como una de las posibilidades, "*las crueldades que la hauía visto hacer en sus hermanos y parientes*" (loc. cit.), haciendo de esta manera referencia a la matanza, por orden de Waskar, de algunos de los generales de Wayna Qhapaq, que acompañaban al cortejo funerario: *Colla Topa*, *Hilatunqui* y "*Cuaci Hualpa*". No se revela claro si todos ellos eran "hermanos" de *Rahua Ocllo*, pero el uso de este término en el contexto analizado permite suponer que esta vez Waskar Inka se enfrentó con el *Capac ayllu*, la panaca de su abuelo (o por lo menos una fracción de ella). Entonces, la negativa de parte de *Rahua Ocllo*

de entregar a Waskar, a *Chuqui Huipa* por esposa constituía no tanto una manifestación de resentimientos personales sino más bien uno de los episodios del conflicto del Inca con la poderosa panaca. Esto explicaría el por qué de los ricos regalos que tuvo que ofrecer Waskar a la momia (sic!) de su abuelo (es decir, al *Capac ayllu)*, para convencer *Rahua Occlo* de levantar su negativa.

Resumiendo los datos de Murúa (y los de Cabello Valboa) resultaría que ya en el inicio mismo de su reinado, Waskar hubiera entrado en conflicto abierto con dos de las más poderosas fracciones de la élite cuzqueña: la *Tumibamba panaca* y (al menos una parte) del *Capac ayllu*, ambas clasificadas como *Hanancuzcos*. Pero hay que subrayar que la segunda parte de esta interpretación, la referente a las causas del conflicto con *Rahua Ocllo*, no es conforme a los datos de Sarmiento, analizados más atrás, de los cuales resultaría que los "generales" ajusticiados por Waskar eran miembros no del *Capac ayllu* sino del *Hatun ayllu* (panaca de Pachakuti Inka Yupanki). En tal caso las razones del conflicto entre Waskar y su madre (y el *Capac ayllu*) habrían sido distintas.

En cuanto a los orígenes del conflicto entre Waskar y Ataw Wallpa, el cuadro presentado por Murúa (seguido de cerca por Cabello Valboa) es más complejo que el de Sarmiento (y de Betanzos).

Primero, Murúa menciona las sospechas de Waskar, con respecto a los motivos de Ataw Wallpa de quedarse en Quito en vez de ir a Cuzco (Murúa 1962, I p. Cap. 40: 113) y del papel bastante ambiguo de *Rahua Ocllo* en estos eventos (ibid.: Cap. 46: 133). Pero al mismo tiempo declara que, aunque con recelo, Waskar Inka habría nombrado a Ataw Wallpa "gobernador" de Quito (ibid.: Cap. 45: 131 - 132; Cabello Valboa, op. cit., Cap. 26: 407). La verdadera "*casus beli*" entre los hermanos habría sido una intriga, urdida principalmente por dos personas: un cañari, curaca principal *Vllco* (o *Ocllo*) *Colla* y un cuzqueño el "*capitan Ato*". Ambos habrían primero animado a Ataw Wallpa de rebelarse contra Waskar para después informar a este último y obtener de su parte la orden (y los medios necesarios) para tomar preso a Ataw Wallp*a* (ibid., Cap. 46: 134 - 135; Cap. 48: 141; Cabello Valboa, loc. cit.). Los motivos de esta intriga no se revelan claros.

En cambio Murúa confirma y complementa con otros elementos el muy interesante asunto de la curiosa actitud adoptada por *Rahua Ocllo* y su hija *Chuqui Huipa* (lo que, como suponemos, refleja las posiciones de por lo menos una parte del *Capac ayllu*) en el conflicto entre los dos hermanos. Dice el cronista que *Chuqui Huipa*, ya después de su matrimonio con Waskar, mantuvo contactos amistosos (recíprocos) con Ataw Wallpa. Después del rechazo por parte de Waskar a la embajada de Ataw Wallpa y de la muerte de algunos de sus mensajeros "*Chuqui Hui-*

pa, hermana y muger de Huascar, muy triste delo que hauía passado, porque quería mucho a su hermano Atao Hualpa, mandó secretamente llamar los mensageros que hauían sido reseruados con la vida y les preguntó por su hermano, y les contó la mala vida que le daua su marido Huascar y el enojo que hauía tenido con su madre y cómo la hauía afrentado de palabra..." (Murúa 1962, I p., Cap. 46: 133-134).

Cabello Valboa añade a esto un detalle interesante, el que Waskar se habría resentido mucho cuando supo que su madre y su mujer recibieron regalos enviados por Ataw Wallpa (Cabello Valboa, loc. cit., Cap. 26: 406 y ss). El cronistas dice también que ya después de esta disputa, las dos mujeres ayudaron al enviado sobreviviente de Ataw Wallpa, un tal *Quilaco Yupangue*, y esto "*con resguardo de el resabiado Guascar*" (ibid.: 416). Cabello Valboa confirma, además, la información de que Ataw Wallpa se habría quedado con parte de la hacienda de Wayna Qhapaq, lo que Waskar consideró de caso muy grave y ordenó al mensajero de su hermano: "*(...) andad y dezi á mi descomedido hermano, que luego que vosotros llegueis (...) se parta á parecer ante mí y dar cuenta de las cosas de mi padre que en su poder quedaron* ." (ibid., énfasis mío).

Resumiendo, el mensaje de los testimonios de Murúa y de Cabello Valboa parece bien claro: el conflicto entre Waskar y Ataw Wallpa habría sido en gran parte el resultado de unas intrigas promovidas por no-cuzqueños. Los informantes de los cronistas intentan sensiblemente reducir el papel de las feroces y duraderas enemistades entre las panacas cuzqueñas, hasta callar totalmente el papel de *Cuxi Yupangue* y, como se supone, de la panaca de Pachakuti Inka, en la masacre de los partidarios de Waskar y más precisamente del *Capac ayllu* (resaltado tanto por Betanzos como por Sarmiento). La responsabilidad de estos actos recae, según ambos autores, en *Quizquiz*, considerado por Murúa de "*indio canche*", es decir no-cuzqueño. Las posiciones tomadas por los informantes (supuestamente incas) de los cronistas reflejan, *"toutes proportions gardées"*, el espíritu conciliador de la aristocracia cuzqueña de fines del siglo XVI, conforme al cual la visión del pasado inca se vuelve poco a poco más y más idealizada.

VII.3.2.4. Pachacuti Yamqui Salcamaygua sigue en grandes líneas los relatos de Murúa y Cabello Valboa, con ciertas divergencias en cuanto a la posición y calidad de las "esposas" de Wayna Qhapaq y madres de sus hijos. Respecto a este asunto, Pachacuti Yamqui proporciona un dato especialmente interesante (que se ha mencionado anteriormente), el que Waskar, para legitimar su posición de heredero y sucesor en el poder recurrió a un procedimiento de "legalización ex post", casando a su ma-

dre con la momia de Wayna Qhapaq (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 36v: 254).

En cuanto al conflicto con las familias cuzqueñas, dice el cronista que Waskar se enfrentó primero a los "capitanes" de su padre: " *Y assí comiença a castigar a los capitanes de su padre, cortándoles la cabeça, deziendo " ¿por que había dejado en Quito a Topa Atao Guallpa? Y a los demás capitanes, en lugar de agradeçer, los manda echar en la carçel de Arauay y Sanga Cancha*" (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 36v: 254). Pero al igual que Murúa, Pachacuti Yamqui sostiene que no obstante las sospechas, Waskar había decidido nombrar a Ataw Wallpa "gobernador" de Quito: " *Y en este tiempo ymbía <Topa> Atao Guallpa a Guascar pediendo que los diesse título y nombramiento de governador y capitán de para las provincias de Quito; el qual <ynga> despacha dando nombre de inga ranti. Y por Topa Atao Guallpa reçebi <el cargo> en Quito y por los naturales tiene por ynga ranti*" (ibid. fol.37: 255).

El verdadero pretexto para comenzar las hostilidades habría sido una intriga del curaca de los cañaris, *Orcco Colla*, quien acusó (sin fundamento alguno) a Ataw Wallpa de haber adoptado el título de Inca: esa acusación escandalizó tanto a Waskar que éste, después de haber matado a los mensajeros de su hermano y quemado los regalos que éste le mandaba, envió a un capitán con la orden de prender a Ataw Wallpa (ibid.). Las subsiguientes descripciones de las batallas entre los ejércitos de los dos hermanos no aportan mucho al tema del presente estudio, pero vale la pena hacer hincapié sobre dos datos interesantes.

Primero, es curioso el comportamiento religioso de Waskar, quién habría realizado un tipo de peregrinaje al Titicaca, donde (probablemente en el templo de Copacabana o en uno de las islas) instaló una nueva imagen de culto: "*Y llega a Titicaca, y llegado, manda poner un ymajen del sol hecho de oro, y después lo adora deziendo que adoraba Uiracochan Inti, añadiendo el nombre con Inti*" (ibid. fol 36v: 254). Después de haber adorado a esta nueva imagen, en el camino de regreso a Cuzco, Waskar organizó una reunión con los curacas en Pomacanche, donde ordenó la famosa "desacralización"de *"las acllas de las quatro maneras*", realizada en público por los danzantes *llama llamas* (ibid. fol. 37: 255). El probable significado de este acto se ha debatido en el Cap. I, recordemos que se trataba probablemente no tanto, como pretende Pachacuti Yamqui, de la supuesta locura de Waskar[91], sino más bien de un drástico cuestionamiento de algunas autoridades y formas de organización del culto religioso, dentro del cuadro de una reforma en curso. Este acto, según las declaraciones de *Quizquiz* y *Challco Chima*, habría sido la causa directa de la desgracia de Waskar y de su derrota final: " *Y entonçes Quisquis y Chall-*

co Chima se reyen o reyieron grandemente, deziendo [a Waskar*]:"vení acá loco tonto, vuestros males y pecados son el que pe[r]dió estas guerras, y vuestro gran ventura me an traydo hasta aquí, y por vuestras ofensas que abéis cometido contra el Hazedor, fornicando a sus donzellas y a él dedicadas..."* (ibid. fol.42v: 266). Dicho sea de paso, Waskar se habría declarado enemigo de *"más de quarenta guacas*" que le habían erróneamente prometido victoria en la batalla de *Angoyaco* (ibid., fol. 39: 259)[92].

Otro aspecto interesante que se manifiesta a través del relato de Pachacuti Yamqui, es el que la guerra entre los hermanos parece, en su visión de las cosas, tomar la aparencia de un enfrentamiento entre los *Chinchaysusyus* y los *Collasuyus* (ibid., fol. 41: 263).

En cuanto a las decisiones tomadas por los vencedores respecto al campo perdedor, Pachacuti Yamqui no menciona ni la acción decisiva de *Cusi Yupanqui,* ni la matanza de la panaca de Tupaq Inka Yupanki. Se habla de la obligación de dar obediencia al *Ticçi Capac*, sin precisar si trata de una estatua o del título de Ataw Wallpa[93]. Se menciona la ejecución de las "*mançebas*" de Waskar, de sus hijos, servidores y criados, que hubiese sido ordenada por *Quizquiz* (ibid. fol. 42 - 42v: 265-266). Pachacuti Yamqui da también un relato similar (aunque con ligeros cambios) al de Murúa en cuanto a las ofensas de *Quisquiz* y *Challco Chima* contra Waskar y su madre (loc. cit.)

VII.3.2.5. Comparando con los autores anteriormente citados, Guaman Poma por seguro no se cuenta entre los cronistas mejor informados en lo que toca el caso debatido. Sin embargo sus datos, aunque poco precisos, al menos parecen confirmar la existencia de un conflicto entre Waskar y parte de la aristocracia cuzqueña: "*Desde niño el dicho Uascar fue muy soberbioso y mísero y mal ynclinado en daca las paxas. Mandaua matar a los dichos capitanes y ancí huyan dél. Después nunca les quizo faborescer ningún capitán ni soldado. Ues aquí cómo pierde con la soberuia todo su rreyno."* (ibid. fol. 388: 358). Además, se revela bastante significativo que Guamán Poma, aunque considere a Waskar como sucesor "legítimo", hijo de *Raua Ocllo coya* (ibid. fol. 114, 141: 93, 119) mientras que a Ataw Wallpa de "bastardo", hijo del Inca en una mujer Chachapoya (loc. cit. fol. 114: 93), atribuye la culpa del conflicto entre los hermanos a Waskar: "*El dicho Uascar Ynga tenía mal corasón y malas entrañas. Y ací le sucedió muy mal porque, auiendo querido y honrrado su ermano uastardo Ataguálpa Ynga, enbiándole con su enbajador presentes y rriquiesas, rrespetándole al dicho Guascar, tornó en enbialle a su ermano Ataguálpa bestidos de mugeres (...) por donde por la soberbia ganó Uascar tanto pleyto y batalla y muerte."* (loc. cit. fol. 117: 96). El cronista

menciona la existencia de una división del Imperio entre los hermanos, aunque no se revela claro si se trataba de un división *"de iure"* promovida por Wayna Qhapaq, o de una partición *"de facto"*, entre los partidarios de uno y otro de los rivales[94]. Guamán Poma se refiere también a la matanza de los familiares de Waskar, y, en general, de la "descendencia legítima de los Incas" pero relaciona este evento no con Cuzco sino con Andamarca, el lugar de la muerte de Waskar. A excepción de los parientes de este último, el autor no hace ninguna referencia a las familias cuzqueñas que hubiesen sufrido persecuciones particulares (ibid. fol.391: 360).

Es interesante y altamente significativo que, a diferencia de otros autores, Guamán Poma es el único en considerar consecuentemente como *"Yngas"* a ambos "capitanes" de Ataw Wallpa, *Challco Chima* y *Quizquiz*[95], lo que apoya la tesis de la base "cuzqueña" de la rivalidad entre Waskar y Ataw Wallpa. Desgraciadamente, el cronista no proporciona ningún dato que permitiese establecer la pertenencia familiar exacta de estos "capitanes".

VII.3.2.6. Bernabé Cobo es bastante prolífico en la descripción del conflicto entre Waskar y Ataw Wallpa, pero sus datos no proporcionan elementos nuevos para el análisis que se está realizando en este capítulo. Cobo cita dos versiones del origen de la rivalidad entre los hermanos: según la primera, Wayna Qhapaq habría dividido el Imperio, ofreciendo a Ataw Wallpa la parte "de Quito", y eso con el consentimiento de Waskar (Cobo 1956, II. p.Lib. XII, Cap. XVIII: 94-95). Pero el mismo cronista parece desconfiar de la fiabilidad de esta versión y dedica mucho más espacio a la segunda, conforme a la cual, fueron los capitanes de Wayna Qhapaq quienes empujaron a Ataw Wallpa a rebelarse, porque temían perder su posición privilegiada si volvían al Cuzco, bajo el mando de Waskar: "*(...) juzgaron que si volviesen al Cuzco a servir a Huascar, no tendrían con él tan buen lugar como con el que de presente se hallaban, respecto de que el Inca Huascar tendría sus privados y amigos a quien acomodar a los oficios de honra; y que si ellos aclamasen por rey de Quito a Atau-Hualpa, era cierto que de agradecido les había de dar mucha mano en el gobierno; y con estos motivos resolvieron en hacer otro nuevo Cuzco en aquella ciudad (...) Persuadido Atau-Hualpa destas razones, y vista la voluntad que le tenían los del ejército, tomó el título de rey de Quito y de Tumibamba.*" (loc. cit.).

Cobo califica la rebelión de Ataw Wallpa como un intento de división del Imperio, y subraya repetidamente tanto el interés de Ataw Wallpa como de sus "capitanes" de conformarse con la región de "Quito y Tumibamba", sin poner en cuestión el dominio de Waskar sobre el res-

to del Imperio: en eso el cronista sigue de cerca el anteriormente citado testimonio de Pedro de Cieza de León. Al mismo tiempo Cobo niega la información de Murúa, Cabello Valboa y Pachacuti Yamqui de que Ataw Wallpa hubiera sido nombrado "inkap rantin" por Waskar; afirma este autor que Ataw Wallpa había pedido repetidamente a su hermano el cargo de "gobernador" de Quito, pero sin éxito (ibid.).

En la descripción de las represalias después de la derrota final de Waskar, Cobo calla totalmente el episodio con *Rahua Ocllo*, descrito en detalle por Sarmiento, Murúa y Pachacuti Yamqui, no menciona la presencia de *Cuxi Yupangue*, ni la matanza dirigida especialmente contra la panaca de Tupaq Inka Yupanki. (ibid. Cap.XIX:: 98). Podemos decir que las informaciones de Cobo, al igual que las de otros cronistas tardíos, presentan escasos detalles para el análisis de las articulaciones y divisiones entre la aristocracia cuzqueña en los tiempos de la guerra de Ataw Wallpa con Waskar.

VII.3.3. Interpretación o del "enemigo común"

Al revisar las evidencias relativas a las divisiones entre la élite inca, que fomentaron el conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar se nota la presencia de un curioso aspecto, que hasta la fecha no ha sido debidamente analizado. Es que, no obstante la bien conocida rivalidad entre los hermanos mencionados, parecen haber compartido al menos un adversario común: el *Capac Ayllu* o la panaca ramificada de Tupaq Inka Yupanki (y sus dos hermanos).

VII.3.3.1 La existencia de una profunda enemistad entre el bando "atawallpista" y el *Capac ayllu* es bien conocida y ha sido ampliamente comentada, especialmente el sangriento episodio final de la matanza de los miembros de esta panaca y la destrucción de la momia (o bulto?) de Tupaq Inka Yupanki[96]. Pero, contrariamente a la visión más comúnmente aceptada hasta la fecha, según la cual la exterminación del *Capac ayllu* fue un castigo motivado por el apoyo prestado a Waskar, el análisis de los testimonios de Betanzos, Sarmiento y de la *"Probanza de los nietos...."*, demuestra que los principales interesados en la eliminación física del *Capac ayllu* fueron aparentemente los miembros de *Hatun ayllu* de Pachakuti Inka Yupanki, encabezados por *Cuxi Yupangue* la "mano derecha" de Ataw Wallpa, su "sacerdote mayor" y "capitán general".

El motivo principal habría sido el intento de usurpación de la posición jerárquica ocupada por el *Capac ayllu* entre la élite cuzqueña. Este objetivo ha sido en cierta medida logrado, incluso al nivel de apropia-

ción del nombre, lo que claramente testimonia Betanzos, diciendo, unos 19 años después de los hechos, que la panaca de Pachakuti Inka Yupanki se llamaba: *"Capac aillo Ynga Yupangue Haguaymin que dice de linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupangue y* ***estos son los más sublimados y tenidos en más entre los del Cuzco...***" (Betanzos 1987, I p. Cap. XXXII: 150 - énfasis de MSZ). Esta situación constituye una perfecta ilustración del dicho de Séneca *"cui prodest scelus, is fecit..."*, puesto que, como se ha demostrado anteriormente, fueron en realidad los integrantes de la panaca de Tupaq Inka Yupanki y no de la de Pachakuti Inka Yupanki los que tenían derecho "legal" al nombre de "*Capac ayllu*".

Un motivo no menos importante fue seguramente el control de los cuantiosos bienes del *Capac ayllu*. Notemos que, según una fuente colonial, las pertenencias privadas de Tupaq Inka Yupanki (es decir, de su panaca) comprendían, entre otras. " *las casas rreales que en la ciudad del Cuzco tenía en la plaça las quales se las tomo gonçalo pizarro y así mismo las heredamientas de Calispuquio chinchero guaillabamba y vrcos y quatro mill y[ndi]os en parinacocha en la prouinçia de chinchaisuyo y en la de collasuyo quatro mill e qui[nient]os en los pueblos de quipa, asangaro y asillo y los yndios de carabaya y sus minerales de oro y otros quatro mill y[ndi]os en la prouinia de condesuyo en los pueblos de acra y guancar y achimbi...*" (ADC, Colección de papeles Vicente José García, ff 886-886v, citado en: Julien, 1991: 121).

Si este testimonio no es una exageración, entonces sólo el número de tributarios "privados" de Tupaq Inka Yupanki alcanzaría por lo menos unas 12. 500 personas, es decir igualaría en importancia a toda la provincia de Chucuito (Tasa de Toledo 1975: XLIII).

Por consiguiente, si todos los bienes personales de Tupaq Inka Yupanki pasaron a poder de su panaca, entonces ésta debió haber alcanzado la posición de una de las más ricas (si no la más rica) en Cuzco.

Estas riquezas constituían una fuente respetable de poder, pero también causa de envidia por parte de otros grupos de la élite cuzqueña e incluso el motivo de serias preocupaciones para cada *Sapan Inka*. Recordemos a propósito que ya en el inicio del reinado de Wayna Qhapaq, la panaca de *Tupaq Yupanki* se vió entrometida en un intento de "golpe de estado", promovido muy probablemente por uno de sus miembros, *Capac Guare*[97]. Se revela significativo que una de las medidas adoptadas por Wayna Qhapaq una vez eliminado al rival, fue el anuncio de luto general por sus padres muertos, con fastuosas ceremonias funerarias, cuyos gastos, como dice bien claramente el cronista, estuvieron a cargo de la panaca de Tupaq Inka Yupanki: *"(...) y todos los gastos que en el llanto se hicieron* ***fueron a costa de la hacienda que hauía dexado su padre Tu-***

pa Ynga Yupanqui y su madre Mama Ocllo, porque hauían sido muy muy ricos*, como está dicho, y se consumió infinita cantidad de oro, plata, ganados, comida, bebida, vestidos de cumbi, avasca y algodón...*" (Murúa 1962, I p. Cap. 30:76 - énfasis de MSZ). Al parecer esta decisión tuvo un evidente sentido de castigo (por el apoyo prestado al rival) y a la vez constituyó un intento de limitar el poder económico del *Capac ayllu*.

Esta forma de destitución ha sido llevada "*ad extremis*" por *Cuxi Yupange*, mediante la efectiva eliminación física de los miembros del *Capac ayllu*, pero **sobre todo por medio de la destrucción del cuerpo momificado** de Tupaq Inka Yupanki. Esta última medida no constituyó, como quieren algunos, una simple manifestación de la barbaridad y pasiones ciegas, sino una medida "legal" bien premeditada puesto que, como es conocido, fue la momia (y no los descendientes) el dueño "legal" de las "riquezas" acumuladas en vida por Tupaq Inka Yupanki. De la lectura de la "*Probanza de los nietos...*" sacamos la conclusión de que estas drásticas medidas surtieron efecto duradero, ya que los nietos de *Tupaq Yupanki* declaran ser (en 1569-71) " *mui pobres e nesçessitados a caussa de que a sus padres mataron challcochima y otros capitanes de ataguallpa juntamente con quisquis (...) de tal manera que no tienen tierras en que sembrar ni sustentarse y andan siruiendo como hatunlunas y no como desçendientes de los dhos yngas...*" (Rowe, 1985: 231).

Sería interesante analizar quiénes fueron los que se apoderaron de estas "riquezas" (o intentaron hacerlo) especialmente en el primer momento, antes de la entrada de los españoles en el Cuzco. Lastimosamente, carecemos de documentación al respecto.

Hasta aquí los posibles motivos de enemistad entre el *Capac ayllu* y el "bandoo atawallpista"o, más precisamente, una de sus partes es decir el *Hatun ayllu*[98].

VII.3.3.2. Pasando a las causas del conflicto entre el *Capac ayllu* y el segundo rival, Waskar *Inka*, nos enfrentamos a dos problemas claves, de cuya respuesta depende toda la interpretación subsiguiente:

- primero ¿estuvo Waskar, después de la muerte de su padre, por cierto tiempo bajo la tutela de un "ayo" designado por Wayna Qhapaq ? O dicho sea en otras palabras: ¿quién gobernaba en el Tawantinsuyu en el período de "interregno"?
- segundo ¿fueron o no *Mama Rahua*, la madre de Waskar, y *Chuqui-huipa*, su hermana/esposa clasificadas como integrantes del *Capac ayllu*?

Respecto al primero de los problemas mencionados notemos que Cieza es el único en declarar abiertamente que por cierto tiempo des-

pués de la muerte de Wayna Qhapaq, y antes de ceñir la *mascapaycha*, Waskar se encontraba bajo la tutela de un "tío", llamado *Colla (Ylla) Topa*, quien habría tenido gobernar "*hasta que* [Waskar] *tuviese edad perfeta"*. Sin embargo Waskar, siguiendo a algunos consejeros, tomó el poder sin demora, aprovechando para ello la reunión de los "señores" con motivo de las ceremonias funerarias de su padre (Cieza, II p., Cap. LXXI: 204). En cambio otros cronistas no mencionan a ningún "tutor"de Waskar; de sus respectivos relatos resultaría que Waskar asumió el poder casi de immediato después de la muerte de Wayna Qhapaq[99].

¿Cómo conciliar estas versiones aparentemente contradictorias? La solución podría encontrarse si se toma en consideración otro elemento, subrayado por varios cronistas: el que la muerte de Wayna Qhapaq habría sido mantenida en secreto hasta que su cuerpo hubiera sido llevado desde Tomebamba (¿o Quito?) al Cuzco. Sólo en este preciso momento se divulgó la noticia, que coincidió con el anuncio de las ceremonias funerarias y el nombramiento de Waskar como sucesor en el poder. Pero el viaje de la momia desde el Norte del Tawantinsuyu hasta Cuzco no fue cosa de días sino más bien de meses, en el curso de los cuales, por razones políticas, no era posible realizar la ceremonia de toma del poder por parte de Waskar. Pachacuti Yamqui Salcamayhua parece aludir entre líneas a algo en este sentido, diciendo que Waskar esperó como un año antes de realizar la ceremonia de "coronación" (Pachacuti Yamqui 1993, fol 36v: 254). Y este precisamente podría haber sido el período de "interregno", cuando el gobierno efectivo estaría en manos de un "gobernador" o "tutor" del Inca (o de una "junta directiva"). Aparte de la necesidad de mantener en secreto el fallecimiento de Wayna Qhapaq, un buen pretexto para prolongar esta "tutela" sobre Waskar podría haber sido la "ficción legal" de la supuesta "minoridad" del sucesor. Hay aparentemente huellas de tal clase de argumentación, que se vislumbran en la frase: "*hasta que* [Waskar] *tuviese edad perfeta"* (Cieza, loc. cit.): este parece ser no más que un pretexto, ya que, como dice el mismo Cieza "*y sería* [Guascar] (...) *de veynte y inco años poco más o menos.* "(Cieza, loc. cit., Cap. LXXII: 207).

Como ya he analizado en el párrafo dedicado al testimonio de Cieza, la decisión de Waskar de tomar el poder efectivo, seguramente no fue de gran agrado para el "tío" *Colla (Ylla) Topa,* puesto que este último se vio de esta manera destituido de una posición privilegiada. Podemos suponer que no sólo él personalmente sino también la fracción que apoyaba el arreglo de la "tutela". Y si, como he sugerido, *Colla Topa* era miembro del *Capac ayllu*, ésta podría haber sido una de las causas iniciales del conflicto entre esta familia y Waskar.

Pasemos al problema de la pertenencia familiar de la madre y de la esposa de Waskar. Este asunto se ha debatido profusamente en la parte dedicada a las mujeres de Wayna Qhapaq, pero la solución definitiva del problema no es nada fácil, ya que tanto los incas como los españoles mentían descaradamente para hacer resaltar la "legalidad" o "bastardía" de uno u otro descendiente (verdadero o ficticio) de Wayna Qhapaq[100]. A la luz de los argumentos reunidos por María Rostworowski, podríamos aceptar la tesis del origen *Capac ayllu* (Hanan Cuzco) de *Rahua Ocllo*, la madre de Waskar. En tal caso, las razones del conflicto de Waskar con su madre y el *Capac ayllu* se situarían a tres diferentes niveles:

a/ dentro del marco del conflito general de Waskar con los "*hanancuzcos*", o, más exactamente, con las tres panacas más poderosas (y ricas) de esta parcialidad: *Hatun ayllu*, *Capac ayllu* y *Tumibamaba panaca,*

b/ como consecuencia de la participación de algunos miembros de la *Tumibamba panaca* y/o *Capac ayllu* en un intento de destitución de Waskar,

c/ como efecto de la negativa del *Capac ayllu* de verse involucrado en una eventual lucha por el poder entre Waskar yAtaw Wallpa.

El primero de estos niveles es, en cierta manera, independiente del asunto de la pertenencia familiar de *Mama Rahua Ocllo* y su hija *Chuqui Huipa*. Como subrayaron otros autores, (basándose en los testimonios de Sarmiento y de Pedro Pizarro), Waskar habría tomado la decisión de apropiarse al menos una parte de las propiedades de los "señores muertos" lo que consituía un intento de quebrar el poder económico de las panacas, y, por esta vía, limitar seriamente la relativa independencia que estas gozaban, la cual ponía en cuestión la autoridad del Inca. Aunque sea desconocido el alcance exacto de esta medida, las panacas más afectadas fueron probablemente las de los últimos tres soberanos, contando desde Pachakuti Inka Yupanki, por ser éstas (por razones evidentes) las de mayores recursos. Del testimonio de Murúa se desprende que una de las más directa y seriamente afectadas sería la *Tumibamba panaca*, en efecto de la atribuición por parte de Waskar del derecho de triunfo que debiera recaer en la momia de su padre Wayna Qhapaq. Esto significaba también la apropiación, por parte de Waskar, del botín de las últimas conquistas norteñas de Wayna Qhapaq, y, probablemente, de las "tierras privadas" que este Inca se hubiera asignado "*en Quito*".

Es probable que esta medida habría sido tomada como forma de represalia por algún intento de rebelión de parte de algunos miembros de las panacas mencionadas. El caso del *Hatun Ayllu*, la panaca de Pachakuti Inka Yupanki, es sin duda el más evidente: por ser sus miem-

bros "deudos" de Ataw Wallpa, fueron los de menos fiar (y con razón, como lo demostró el curso de la historia). Según la versión de Betanzos, la orden que los miembros de esta panaca recibieron de parte de Waskar, de traer la cabeza cortada de Ataw Wallpa o no volver nunca más al Cuzco, significaba en realidad un decreto de banición.

Las evidencias acerca de un tipo de conspiración contra Waskar por parte de los integrantes de la *Tumibamba panaca* son bastante claras en el testimonio de Murúa. Recordemos que la atribución del derecho del triunfo a Waskar siguió immediatamente a las represiones contra los hermanos rebeldes *Cononuno* y otros, que según toda probabilidad pertenecían a la *Tumibamba panaca*.

Hay también evidencias de la participación en este (y otros) intentos de rebelión contra Waskar, de parte del *Capac ayllu*. Según el testimonio de Murúa, algunos de los presuntos rebeldes, sentenciados junto con "*Cononuno y otros hermanos*" (de Waskar) eran los capitanes de Wayna Qhapaq, clasificados como "hermanos" de *Rahua Ocllo*, lo que supondría su pertenencia al *Capac ayllu*. Uno de estos capitanes fue un tal *Colla Topa*: ¿podría ser éste el mismo *Colla* (o *Ylla*) *Topa*, mencionado por Cieza de León como "*ayo*" o "tutor"de Waskar? Recordemos que, según Cieza, *Colla (o Ylla) Topa* habría traicionado a Waskar, conspirando con Ataw Wallpa y "otros hermanos". Cieza dice también que era este un "tío" de Waskar, lo que correspondería a la posición de "hermano" del mismo Wayna Qhapaq: ¿sería entonces el *Colla (Ylla) Topa* un integrante del *Capac ayllu*?

Hay que recordar también el escasamente investigado caso del supuesto heredero "legal" del poder, *Ninan Cuyuchi*. Como he señalado anteriormente, este último parece haber sido el único hijo de Wayna Qhapaq con su hermana la *Coya Mama Cusirimay*. Es difícil de establecer si, en tal caso, *Ninan Cuyuchi* tenía que ser clasificado dentro de la *Tumibamaba panaca* o en el *Capac Ayllu*. Las fuentes a disposición subrayan que *Ninan Cuyuchi* murió casi al mismo tiempo que su padre Wayna Qhapaq, pero los informantes de Vaca de Castro le acusan de haber intrigado contra Waskar, lo que implicaría que vivió algun tiempo más. De estar *Ninan Cuyuchi* asociado (por ascendencia materna) al *Capac ayllu* (de igual manera que Waskar) la información acerca de algunas "intrigas" de un hermano contra otro, supondría la existencia de un conflicto interno dentro de esta panaca.

De todas maneras, como he señalado anteriormente en el análisis de los testimonio de Betanzos, Sarmiento, Cabello Valboa y Murúa, el comportamiento tanto de la madre de Waskar como de su esposa, ambas (como se supone) integrantes del *Capac ayllu,* parece haber estado muy

alejado de una fidelidad incondicional a Waskar. En este contexto vale la pena recordar los siguientes puntos:

- la rotunda negativa de *Rahua Ocllo* de entregar *Chuqui-huipa* a Waskar por esposa,
- las intervenciones públicas de *Rahua Ocllo* a favor de una reconciliación con Ataw Wallpa,
- los supuestos "mensajes secretos" enviados por *Chuqui huipa* a Ataw Wallpa, los regalos mandados por este último, etc.,
- finalmente, los violentos ataques de *Rahua Ocllo* contra su hijo ya después de la derrota final y prisión, en un aparente intento de disculparse, en nombre del *Capac ayllu,* ante los vencedores.

Sin entrar en discusión acerca de la realidad histórica de cada uno de estos episodios por separado, notemos que el conjunto de datos (procedentes de diferentes fuentes) parece reflejar con bastante exactitud cierta posición política tomada y mantenida por el *Capac ayllu*: la de evitar, en la medida de lo posible, el verse entremetido en un conflicto directo entre Ataw Wallpa y Waskar. Una posición que resultó ser insostenible en el transcurso de los acontecimientos.

VII.3.3.3. En los párrafos anteriores se han resumido las evidencias de un conflicto entre Waskar y por lo menos tres poderosas panacas de los *hanancuzcos*[101]. ¿Son estas informaciones suficientes para explicar la sorprendente decisión de Waskar de "*fundar otro linaje de Orencuzcos*"? Además, no hay que olvidar que el conflicto no se limitó a animosidades personales y familiares entre unos u otros personajes y sus parentelas respectivas. La más importante causa parece haber sido la dimensión religioso-ideológica, sustrato en el que se expresaban y competían consigo las distintas visiones de los programas políticos alternativos y en general, del conjunto de los problemas del Imperio.

Antes de pasar a un intento de interpretación de este muy interesante aspecto en el conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar, recordemos una curiosa orden de Pachakuti Inka Yupanki relativa a la institución de un ritual particular dentro del cuadro de la ceremonia funeraria de *Purucaya*: "(...) *que saliesen dos escuadrones de gente de guerra uno de la gente de Hanan Cuzco y tros* (así en la versión paleografiada - MSZ) *de Hurin Cuzco y que el un escuadron saliese por la una parte de la plaza y el otro por la otra y que batallasen y que se mostrasen vencidos los de la gente de Hurin Cuzco y vencedores los de Hanan Cuzco significando las guerras que el señor tuvo en su vida...*" (Betanzos 1987, I p. Cap. XXXI: 147). Este combate ritual aparece como el penúltimo punto de la ceremonia funeraria y por eso puede ser considerado como cierto resumen del programa polí-

tico-religioso del gran reformador inca. Pero: ¿cuál era el significado exacto de este mensaje y a qué quiso aludir el Inca, señalando la asociación de los vencidos con Hurin Cuzco? ¿Cuál puede ser el lazo entre este ritual y la situación y decisiones político-religiosas tomadas por Waskar dos generaciones más tarde?

Primero, hay que establecer quienés fueron los verdaderos perdedores a resultas de las reformas de Pachakuti Inka Yupanki; poniendo aparte los chancas, collas y soras y centrando la atención en los moradores de Cuzco y su vecindades. De lo que se ha presentado más arriba resulta bastante evidente que los que perdieron su antigua posición eran los partidarios de Wiraqucha Inka, y por consiguiente, los integrantes de su panaca.

La interpretación que quiero proponer ahora es, por cierto, bastante especulativa, pero, a mi modo ver, permite explicar algunas decisiones bastante sorprendentes tomadas por Waskar.

Recordemos primero algunos de los eventos más importantes de la vida de Pachakuti Inka Yupanki, que pueden ser considerados (por su valor simbólico) como una síntesis de las reformas promovidas por este Inca:

1 Oponiéndose a la decisión de su padre (que se retiró a *Caquia Xaquixaguana*, cerca de Calca) el futuro Pachakuti Inka Yupanki se queda en Cuzco y desde allí dirige la lucha contra sus enemigos, los chancas.
2 Promueve el culto de una nueva imagen del Sol, *Punchaw*, a la cual ofrece, entre otros, las acllas.
3 Es esta la imagen sagrada que le "*da su apoyo*", legitimando sus conquistas y la sucesión en el poder, lo que significa una sensible disminución de la importancia de Wana Kawri, el hasta entonces principal "protector divino" de los Incas.
4 Pachakuti instituye y organiza el culto a los soberanos muertos, ofreciéndoles importantes donaciones.
5 Pachakuti reedifica Cuzco, atribuyendo a sus descendientes la parte de Hanan Cuzco, desde entonces morada privilegiada de los soberanos incas.

A título de comparación veamos las actividades de Waskar Inka, dos generaciones después:

1 Sale del Cuzco y funda un pueblo cerca de Calca desde donde dirige la campaña militar contra Ataw Wallpa.
2 Instituye el culto de una nueva efigie llamada "*Intip Uiracochan*" y después, de manera premeditada, ante una numerosa asistencia, ofende a las "wakas" instalados por Pachakuti Inka Yupanki

mediante la desacralización de sus acllas. Notemos que, según toda probabilidad, se trataba principalmente de las acllas del Sol o más precisamente, de *Punchao*, la principal efigie del sol cuyo culto, como vimos, había sido instituido por orden de Pachakuti.

3 En relación a lo mencionado en el punto anterior, se revela significativo que Waskar busca apoyo religioso no en los santuarios de la capital, sino afuera del Cuzco (Titicaca) y/o en Wana Kawri[102]. Recordemos a propósito que esta última "waka" se vio privada de gran parte de su prestigio y prerrogativas por Pachakuti Inka Yupanki.

4 Waskar intenta despojar las pertenencias de los soberanos difuntos para apropiárselas, siendo las panacas de sus tres predecesores (incluyendo a la de Pachakuti Inka) las más amenazadas por ser las más ricas.

5 Quiere "*pasar a Hurincuzco*" para fundar allá "otro linaje", es de suponer de los futuros soberanos del Cuzco.

Resumiendo, parece que lo que estaba haciendo Waskar era simplemente una negación, punto por punto, del orden establecido por Pachakuti Inka Yupanki, el fundador de la panaca materna de su rival, Ataw Wallpa. Dicho sea en otras palabras: aparentemente Waskar ambicionaba llevar a cabo su propio "Pachakuti" o vuelta del Universo-tiempo. Pero tal plan no habría tenido ninguna posibilidad de éxito, de no contar Waskar con un significativo apoyo dentro de la élite cuzqueña. Volvemos entonces otra vez a la pregunta básica: ¿quiénes eran los "*Orencuzcos*" con los cuales se identificaba Waskar Inka?

Siguiendo "al pie de la letra" el testimonio de Sarmiento, deberíamos considerar como posibles aliados de Waskar a los miembros de las panacas de los cinco primeros Incas de la llamada lista tradicional. Pero, sin rechazar "*a priori*" esta posibilidad, hay que tomar en cuenta unos datos que sensiblemente complican el problema de la "base socio-política" del apoyo a Waskar.

Primero, observemos que la persona que invistió a Waskar *Inka* de poderes era *Apochalcoyupanqui,* el sacerdote del Sol, integrante de la panaca de Wiraqucha Inka.

Segundo, el momento crucial en el desenlace de los eventos (según resulta e.o. del testimonio de *Pachacuti Yamqui*) fue la visita de Waskar Inka al santuario de Copacabana y su decisión posterior de instalar un nuevo objeto de culto, el *Intip Uiracochan*. Esta secuencia de eventos parece indicar que la decisión correspondiente había sido tomada por Waskar después de una consulta con el cuerpo sacerdotal del santuario mencionado. Según el testimonio independiente de Fray Ramos

Gavilán, los que estaban al cargo de las instalaciones religiosas incas de Copacabana eran los descendientes de Wiraqucha Inka, puesto que el primer "gobernador" de los mitimaes incas (instalados por Tupaq Inka Yupanki) fue *Apu Inca Sucso*, nieto de Wiraqucha Inka y, aparentemente, esta función se habría conservado en manos de los descendientes de este último hasta comienzos del siglo XVII (Ramos Gavilán 1976, Ip, Cap. XII: 44)[103].

A la luz de estos datos, se podría sugerir que el principal apoyo "*ideológico*" del que se benefició Waskar *Inka* le habría sido proporcionado por los integrantes de la *subçu ayllu panaca* de los descendientes de Wiraqucha Inka. De ser así, el conflicto entre Ataw Wallpa y Waskar *Inka* sería, al menos en parte, una continuación del conflicto que tuvo su origen tres generaciones antes, entre Wiraqucha Inka y su hijo *Inka Yupanki*.

Pero ¿cómo se podría asociar a la panaca de Wiraqucha Inka con los "*Orencuzcos*"? Recordemos una vez más las palabras de doña Catalina: "*no le pongan ese nombre que Viracocha ynga es nombre de los yngas de Orincuzco que es de differente parcialidad de donde de era my marido..*". Según la interpretación de este fragmento hecha por M. Pärssinen esto podría explicarse de la manera siguiente: desde el punto de vista de doña Catalina, integrante de una panaca clasificada en Chinchaysuyu (*Vicaquirao panaca*), la panaca de Wiraqucha Inka podía ser considerada como "*Hurincuzco*", por estar asociada a la parte de Antisuyu, considerada como menos prestigiosa y súbdita a la de Chinchaysusu[104]. Si la explicación es acertada, esto resolvería el enigma y la aparentemente "ilógica" decisión de Waskar *Inka* de "pasar a Hurin Cuzco" podría significar, por tanto, un intento de alianza con la panaca de Wiraqucha Inka y otros grupos relacionados con ella.

No quiero decir con ésto que, Waskar hubiera desde el inicio formulado un programa elaborado y complejo en su "versión definitiva", parece más bien que, al igual que en el caso de Ataw Wallpa (que se discutirá más abajo), en el comportamiento de Waskar se perciben dos componentes:

- uno, que podría ser denominado "estrategia a largo plazo" (con antecedentes en algunas decisiones de Tupaq Inka Yupanki) orientada a limitar, en la medida de lo posible, el control ejercido sobre el Inca por parte de la élite cuzqueña,

- el segundo, eran más bien decisiones de tipo "táctico", mediante las cuales Waskar reaccionaba a los súbitos cambios de situación política.

Aparentemente, si consideramos válida la interpretación de los datos de Cieza, presentada más atrás, el problema inicial de Waskar no era tanto Ataw Wallpa sino el grupo de la élite cuzqueña interesado en mantener un estrecho control sobre el Inca y/o en reemplazarlo por otro soberano "*más afable con ellos*", como lo declaran abiertamente los informantes de Murúa. Sería por ese entonces cuando Waskar hubiera entrado en conflicto directo con por lo menos tres poderosas panacas de *Hanancuzco*, un conflicto que pesaría mucho en su derrota final frente al ejército de Ataw Wallpa.

VII.3.3.4. Si este fue el programa (y los dilemas) de Waskar, ¿qué es lo que se proponía Ataw Wallpa? Aquí tanto las fuentes, como las interpretaciones de autores modernos, resultan ser bastante contradictorias. Sin entrar en los detalles de esta controvertida materia, quisiera hacer hincapié sobre algunos puntos relativamente bien establecidos.

Del análisis de las fuentes citadas y de algunos de los estudios resulta que la actividad político-religiosa de Ataw Wallpa se divide claramente en dos etapas:

- la primera, anterior a la declaración abierta de las hostilidades con Waskar,
- la segunda, la lucha contra Waskar por el poder supremo en el Tawantinsuyu.

Notemos que incluso las fuentes poco favorables a Ataw Wallpa hesitan en acusarlo de haber intentado competir por la *mascapaycha* ya desde el inicio, inmediatamente después de la muerte de Wayna Qhapaq. Al parecer su decisión de quedarse en Quito en vez de ir a Cuzco, para acompañar la momia de Wayna Qhapaq, fue el efecto de un sagaz cálculo de sus propias posibilidades en una inevitable pugna por el poder[105]. Por otra parte, parece poco convincente la tesis de la división del Tawantinsuyu en dos partes independientes, una para Waskar y otra para Ataw Wallpa: autores fidedignos, como Cieza o Betanzos, no dieron mucho crédito a la realidad de tal partición.

Parece mucho más verosímil la versión, según la cual Ataw Wallpa ambicionaba inicialmente el quedarse como "inkap rantin" o "gobernador" de Quito (cualquiera que haya sido la delimitación de esta supuesta gobernación). Esta interpretación tiene apoyo directo en Cieza, quien sostiene que incluso *Colla (Ylla) Tupa*, (el "tío" designado como tutor de Waskar) hubiera favorecido estas ambiciones de Ataw Wallpa. Dicho sea de paso, tal actitud parece muy lógica de parte de un "tutor"; como se ha observado en el caso de los "gobernadores" nombrados por los "tutores"

de Wayna Qhapaq, el derecho de designar a los "mayordomos" provinciales constituía una de las formas de beneficiar a estos grupos de la élite cuzqueña, que estaban interesados en mantener bajo "tutela" al "joven" Inca. En este contexto es bien significativo que, según Cieza, la "traición" de *Colla (Ylla) Topa* no consistía en querer reemplazar a Waskar por Ataw Wallpa, sino solamente en apoyar los planes de este último de quedarse con el control de "Quito". ¿Sería esta una recompensa, para la fracción representada por Ataw Wallpa, por apoyar el mantenimiento de la "tutela" sobre Waskar?

¿Y las informaciones contradictorias (de un lado Murúa y del otro Sarmiento con Pedro Pizarro) respecto al cargo de *inkap rantin* de Quito? Según Murúa, esta función le hubiera sido otorgada a Ataw Wallpa, mientras que Sarmiento y Pizarro sostienen lo contrario: ¿serían estas controversias reflejos de negociaciones inconclusas entre las partes?[106]

Al menos un aspecto del conflicto parece estar unánimamente confirmado por la mayoría de las fuentes: el que las sospechas y rumores de que Ataw Wallpa pretendía rebelarse precedieron al verdadero inicio de la rebelión.

Aquí topamos con un punto bastante importante, para entender los planes iniciales de Ataw Wallpa, a saber: ¿en qué momento y para que fin Ataw Wallpa decidió apoderarse de los bienes y de las mujeres de su difunto padre, Wayna Qhapaq? La realidad histórica de este episodio esta bien documentada, ya que la confirman tanto declaraciones citadas anteriormente, como ciertos indicios que se leen "entre líneas", particularmente la curiosa acusación pronunciada por Waskar contra su propia madre, *Rahua Occlo*, de haber sido "manceba" de Ataw Wallpa. De todas maneras, cualquiera que hubiese sido la motivación de Ataw Wallpa para atribuirse las pertenencias de su padre, tuvo aparentemente que cambiar de planes (al menos parcialmente), ya que *Rahua Ocllo* regresó finalmente al Cuzco, junto con el botín de la últimas conquistas de Wayna Qhapaq.

En este contexto la decisión de Ataw Wallpa de "*sacar un pedazo de carne*" del cuerpo de Wayna Qhapaq y hacer con el un "bulto", tuvo muy probablemente dos objetivos principales:

1 dejar en Quito (¿o en Tomebamba?) un objeto de culto mediante el cual el difunto soberano hubiera podido comunicar sus decisiones: recordemos a propósito que, según uno de los testimonios, el nombramiento de Ataw Wallpa como Inca se habría realizado por intermedio de *Cuxi Yupanqui*, quien "*hablo en lugar del bulto de Huayna Capac* ",

2 el segundo objetivo, que se revela por sobre entendido, sería el de

obtener un pretexto "*lege artis*" para apoderarse de cierta parte de la hacienda dejada por Wayna Qhapaq: conforme a la práctica legal de la época, un "bulto" del soberano difunto tenía innegables derechos sobre sirvientes y bienes. Fue probablemente ésta la hacienda de la cual se aprovechó después Ataw Wallpa para "*hacer mercedes*" a sus partidarios.

Si bien hay elementos que permiten esclarecer algunas de las decisiones "a corto plazo", es mucho más dificil establecer en que consistía el plan a "largo plazo" urdido por Ataw Wallpa.

R. T. Zuidema llamó la atención sobre un detalle, aparentemente fútil según las normas europeas, pero que, en el contexto ideológico-religioso inca, pudo haber tenido por lo menos cierta influencia sobre las decisiones tomadas por Ataw Wallpa: el que Ataw Wallpa tenía una oreja rota (Zuidema 1983: 70). Esta lesión del Inca ya había sido observada por los españoles en Cajamarca, P.Pizarro la describe así:" *Poníase este señor la manta por ençima de la caueça y atáuasela deuaxo de la barua, tapándose las orexas: esto traya él por tapar una orexa que tenía rronpida, que quando le prendieron los de Guáscar se la quebraron.*" (Pizarro, Cap. 12: 66).[107]

¿De qué manera este hecho ha podido influir en la situación social (y posición jerárquico-ritual) de Ataw Wallpa? En efecto, existían restricciones a las que eran sometidas las personas lesionadas, especialmente en el acceso a ciertos cargos administrativos y religiosos[108]. Guamán Poma pretende que los orejones con orejas rotas podían sólo ocupar cargos administrativos en las provincias, pero no en el Cuzco (Guamán Poma 1980, fol. 346 [348]: 318, - vease la il. 15). Zuidema considera que este defecto físico[109], junto con el supuesto origen no-inca de la madre de Ataw Wallpa, hubiera motivado a este último a quedarse en Quito, en vez de regresar a Cuzco en compañía de la momia de Wayna Qhapaq (Zuidema 1983: 70). Más aún, según Zuidema, éstas hubieran sido las causas de la decisión de Ataw Wallpa de "borrar" la historia y establecer una nueva sociedad, siguiendo los ejemplos de *Manco Capac* y Pachakuti Inka Yupanki (ibid.: 71).

Sin negar la posible influencia de la mencionada lesión, creo que hay otros elementos, a mi modo de ver más reveladores para la interpretación del "programa político-religioso" de Ataw Wallpa. Estos son los que se vislumbran a través de las preguntas siguientes:

1 ¿Cuáles fueron las causas de la destrucción, por parte de Ataw Wallpa, de "waka" *Apo Catequil*?

2 ¿Cómo se explica la presencia en Cajamarca del Señor de Chincha, al lado de Ataw Wallpa, y en una situación altamente privilegia-

da[110]? ¿Y para qué fin estaba también presente el principal sacerdote del oráculo de Pachacamac?

3 ¿En qué momento exactamente ocurrió el apresamiento de Waskar por el ejército de *Quizquiz* y *Chalcochima*: antes o después de la captura de Ataw Wallpa en manos de los españoles?

4 ¿En qué consistió el conflicto, señalado por varios cronistas, entre Ataw Wallpa y su general *Chalcochima*?

5 Y, finalmente: ¿es cierto que Ataw Wallpa quiso despoblar el Cuzco? ¿En qué momento dio esta orden (si la dio)? ¿A dónde quería trasladar la población de la ciudad, es decir: dónde quería instalar la nueva capital?

Me tomaré la libertad de hacer algunas especulaciones. En una lucha como la que llevaron entre sí Waskar *Inka* y Ataw Wallpa, las partes beligerantes necesitaban un significativo apoyo político-religioso, que les pudieran proporcionar las principales “wakas, tanto cuzqueños como provinciales. Recordemos que el apoyo “ideológico” de parte de un centro religioso importante significaba también una toma de posición muy concreta (y el apoyo militar correspondiente) por parte de las étnias que estaban asociadas a tal centro. En este sentido Ataw Wallpa estaba en peor situación, porque dos de los más prestigiosos santuarios imperiales, Cuzco y Copacabana, estaban bajo el control de los partidarios de Waskar, al igual que la mayor parte de los centros provinciales. Además, para debilitar la posición de su rival, Waskar lanzó un tipo de ultimátum convocando a todos los “*principales (...) desde Quito a Cuzco*”, so pena de ser considerados desobedientes y destituidos de sus cargos (Cabello Valboa 1951, Cap. 27: 417). Es entonces altamente probable que la respuesta negativa de *Apo Catequil*, principal “waka” y oráculo de la provincia de Huamachuco, a la embajada de Ataw Wallpa (enviada bajo el disfraz de pedido de “consulta”) fuese en primer lugar una toma de posición de parte de la élite dirigente local: el ultimátum de Waskar habría funcionado. Ante esta situación, Ataw Wallpa no vio otro remedio que el de recurrir a la fuerza, para dar otro ejemplo conmovedor de un castigo ejemplar a los que quisiesen seguir la línea política de su hermano[111].

Pero no obstante el efecto “propagandístico” logrado por medio de las represalias mencionadas, el problema de conseguir un significativo apoyo político-religioso seguía pendiente; Ataw Wallpa optó probablemente por *Pachacamac* porque lo tenía a su alcance y, además, podía considerar que sus sacerdotes habían sido suficientemente impresionados con el ejemplo del castigo al *Apo Catequil* “rebelde”. En lo de buscar apoyo en Pachacamac, Ataw Wallpa hubiera seguido la línea político-religiosa de su padre Wayna Qhapaq quien, como se ha mencionado, fue

muy aficionado al culto a esta divinidad, en aparente detrimento de las "wakas" cuzqueñas[112].

De ser así, tendríamos resuelto el problema de la presencia en Cajamarca tanto del principal sacerdote de Pachacamac como del Señor de Chincha, uno de los principales "seguidores" de esta "waka". Además, Ataw Wallpa tenía probablemente unos planes bien concretos, relacionados con Chincha, al juzgar por los extraordinarios privilegios y honores otorgados a su señor[113].

Pero: ¿significaba todo ésto que Ataw Wallpa quería cambiar de centro de poder? Tentativamente se podría decir: sí, pero no fue este un proyecto programado desde el inicio de la guerra con Waskar, sino, como intentaré demostrar más adelante, constituyó esta muy probablemente una decisión desesperada "de último momento".

Ante todo notemos que, aunque la creación de un nuevo centro de poder tuviera sus antecedentes en la historia inca[114], hay claros indicios de que algunos de los partidarios de Ataw Wallpa (entre otros *Chalcochima*[115]) no estaban especialmente interesados en unos cambios tan drásticos en la organización del Estado (y, por consiguiente, en la estructura del poder), como los que hubieran implicado el abandono de la capital. De creerle a Betanzos, ni *Quizquiz* ni *Chalcochima* estuvieron al tanto de estos planes de Ataw Wallpa, puesto que este último los comunicó, en "*gran secreto*" únicamente a su "Capitán general" *Cuxi Yupangue* (Betanzos 1987, II p., Cap. XVI: 250 - 251). Puesto aparte el testimonio aislado de Betanzos, no hay otras informaciones de que se hubiera intentado llevar a cabo la orden de desalojar Cuzco. ¿Significaría esto, que los informantes de Betanzos estaban equivocados?

Puede ser que no, ya que tenemos que considerar dos aspectos del supuesto "programa" de Ataw Wallpa:

- Uno, el mismo que los sucesivos *Sapan Inka* intentaron realizar al menos desde los tiempos de Tupaq Inka Yupanki, consistía en limitar la influencia político-religiosa (y económica) de las familias aristocráticas del Cuzco. En esto, el "programa" de Ataw Wallpa no difería mucho del de su hermano rival (y de sus predecesores): promover el culto en los centros provinciales, crear centros de poder alternativos al Cuzco (como Tomebamba), aumentar la importancia en la administración estatal de los "yana", dependientes directamente del Inca, etc.; sin embargo todas estas medidas no implicaban la necesidad de abandonar la hasta entonces capital.

- El segundo aspecto está principalmente condicionado por la secuencia de (y distancia temporal entre) los siguientes eventos: la derrota y apresamiento de Waskar por los comandantes de Ataw

Wallpa, captura de este último por los españoles, encuentro de Waskar preso con los españoles que iban al Cuzco, la orden de Ataw Wallpa de matar a Waskar y, finalmente, la supuesta orden de despoblar Cuzco.

Una vez más tendré que recurrir a especulaciones, para tratar de explicar algunas decisiones tomadas por Ataw Wallpa. Notemos primero que los españoles que visitaron el Cuzco (muy probablemente en marzo-abril de 1533) no habían observado ninguna señal de preparativos relacionados con un eventual abandono masivo de la capital. Entonces, si Ataw Wallpa realmente dio una orden en este sentido, esto tuvo que haber ocurrido o poco antes de la llegada de los españoles a la capital, y/o simplemente el plan no fue puesto en realización. De lo contrario, las actividades correspondientes al desalojamiento del Cuzco hubieran estado ya bien avanzadas y esto no habría pasado desapercibido por los enviados españoles.

De todas maneras un "*terminus post quem*" para cualquiera decisión de Ataw Wallpa relativa al futuro del Cuzco y de sus moradores fue el momento del apresamiento de Waskar y la entrada del ejército "atawallpista" en la capital: ¿cuándo ocurrió esto?

Según las reconstrucciones cronológicas de John Hemming y Edmundo Guillén, Waskar fue lo más probablemente tomado preso en agosto de 1532, es decir, unos tres meses antes de los sucesos de Cajamarca[116]. De ser así, Ataw Wallpa hubiera tenido tiempo de sobra para ordenar (y supervisar la realización) incluso de un plan tan drástico como el despoblamiento del Cuzco y de toda su comarca. Además, no se entiende bien por qué Ataw Wallpa hubiera esperado más de tres meses sin tomar una decisión concreta: o de ir en persona al Cuzco o de hacer llevar su hermano preso a Cajamarca.

Sin embargo, hay datos fidedignos de que los eventos mencionados, la captura de Waskar y la de Ataw Wallpa, ocurrieron a muy poco tiempo uno del otro; según la temprana "*Crónica rimada*", Ataw Wallpa habría sido tomado preso antes de la victoria definitiva de sus generales sobre el ejército de Waskar[117]. Sea como fuese, de todas maneras es bien conocido el hecho que Ataw Wallpa, ya estando preso, dio desde Cajamarca la orden de matar a Waskar y también a otros "hermanos suyos", porque temía la posibilidad de una alianza por alguno de ellos con los españoles. Es entonces posible que en ese preciso momento, luchando desesperadamente desde su prisión por el control sobre el Tawantinsuyu, Ataw Wallpa habría considerado necesario despoblar Cuzco, para eliminar definitivamente un centro de poder potencialmente rebelde. Pero ya no tuvo ni posibilidad ni tiempo para supervisar la realización de esta

drástica orden. De ser así, se explicaría la anteriormente mencionada falta de noticias históricas (aparte de la crónica de Betanzos) acerca de la misma existencia de tal proyecto y la ausencia de cualquier indicio de su eventual puesta en realización.

VII.3.4. Las profecías, los hechizos y los agüeros o del papel de la "guerra sicológica"

En las páginas precedentes[118] se ha aludido varias veces a la importancia de la componente ritual-religiosa (y mágica) en la práctica político-militar inca. Si esta clase de consideraciones puede hoy en día parecernos insignificante y hasta trivial, hay que tener bien presente que en el período histórico considerado, tanto los andinos como los europeos (cada uno a su manera) creían firmemente en la realidad de los hechizos, señales, sueños proféticos, agüeros, etc. y que esta componente "mágica" constituía parte integral de la mentalidad de la época; por consiguiente, tenía su significativo impacto sobre las actividades tanto de individuos, como de grupos sociales enteros. Para ilustrar lo antedicho, basta citar el miedo generalizado a los hechizos, del que no fue libre ni siquiera un Ataw Wallpa: *"No escopia en el suelo quando gargajaba, o escupia ponia una muger la mano y en ella escupia, todos los cabellos que se le cayan por el vestido los tomavan las mugeres y los comian, sabido porque hazia aquello de escopir, lo hazia por grandeza, los cabellos los hazia porque era muy temeroso de hechizos y porque no lo hechizasen los mandaba comer.* " (Ruiz de Arce, 1933: 361). Como veremos a continuación, las consecuencias prácticas de las consideraciones "mágico-relligiosas" fueron probablemente mucho más notables que la que se acaba de citar.

El conflicto de Ataw Wallpa con Waskar fue, usando un concepto de la época, un verdadero "Pachakuti", período de inestabilidad en el que todas las autoridades político-religiosas estaban cuestionadas por uno u otro de los hermanos beligerantes, que luchaban no sólo entre sí, sino hasta contra las divinidades. Ambas partes pedían apoyo y venganza a sus dioses, sintiéndose amenazados e inseguros por las profecías y pronósticos catastróficos lanzados por las wakas de los adversarios[119]: la guerra de los hombres tuvo su indispensable contraparte en los cielos.

Se consultaban oráculos y miraban las señales, para pronosticar el futuro. Respecto a este punto hay que recordar la existencia de datos etnohistóricos referentes a ciertas profecías o agüeros de carácter catastrófico, formuladas poco antes de la llegada de los españoles, en base a la interpretación de las "señales del cielo" y otros fenómenos extraordinarios. Es dificil pronunciarse acerca de la realidad histórica de las visiones o

sueños proféticos (especialmente de los que habrían pronosticado la llegada de los cristianos), pues éstos pudieron haber sido (y probablemente fueron) invenciones elaboradas "*ex post*", en el período colonial.

En cambio, las referencias a fenómenos astronómicos extraordinarios, como eclipses o apariciones de cometas, pueden ser (al menos hasta cierto punto) verificadas de una manera independiente, por medio de cálculos y/o en los anales astronómicos de la época. De esta manera se ha logrado establecer, entre otros, el carácter histórico de la observación en Cajamarca, a comienzos de julio de 1533 (dos - tres semanas antes de la muerte de Ataw Wallpa) de un cometa muy impresionante[120]. Lo de principal interés para el tema debatido, fue la reacción de Ataw Wallpa ante este fenómeno, observada por Francisco de Jerez: "*Agora quiero decir una cosa admirable, y es que veinte días antes que esto acaeciese* (la muerte de *Atawallpa* - MSZ)*, ni se supiese de la hueste que Atabalipa había hecho juntar, estando Atabalipa una noche muy alegre con algunos españoles, hablando con ellos, paresció a deshora una señal en el cielo a la parte del Cuzco, como cometa de fuego, que duró una parte de la noche, y vista esta señal por Atabalipa, dijo que muy presto había de morir en aquella tierra un gran señor*" (Jeréz 1917: 111-112). Pedro Cieza de León, basándose aparentemente en los relatos de otros testigos[121], añade algunos detalles importantes al relato sumario de Jeréz: "*(...) vieron el el cielo de media noche abajo una señal verde, tan gruesa como un brazo y tan largo como una lanza jineta; y como los españoles anduviesen mirando en ello, y Atabalipa lo entendiese, dicen que les pidió que lo sacasen para verla, y como lo vio, se paró triste, y lo estuvo el día siguiente; y el gobernador don Francisco Pizarro le preguntó por qué se había parado tan triste. Respondió él; 'He mirado la señal del cielo, y dígote que cuando mi padre, Guaynacapa, murió, se vio otra señal semejante a aquélla.' Y dentro de quince días murió Atabalipa*" (Cieza I p., cap. LXV: 168).

Como resulta de estos testimonios (y de otros datos etnohistóricos), la aparición de un cometa era considerada, incluso por los miembros de la élite inca[122] como presagio de eventos graves: el mismo Inca se sentía en peligro de súbita muerte. Situaciones como esta, de pronósticos calamitosos concernientes a la persona del Inca, requerían la inmediata realización de una serie de rituales de carácter protector y expiatorio; entre éstos, un ayuno prolongado de la/s persona/s afectada/s, baños purificatorios, etc.. Por una de estas sorprendentes coincidencias (que por seguro no hay que considerar según la óptica de los aficionados a los horóscopos), los años 1531 a 1533 fueron particularmente abundantes en apariciones de cometas muy luminosos[123]. En 1531 fue observado el famoso cometa de Halley, pero, según las fuentes de la época,

más notable aún fue el cometa que apareció en el año siguiente, o sea, en septiembre de 1532 y fue visible hasta fines de diciembre de este año, alcanzado sul máximo tamaño, y la mayor extensión de su cola, en los meses de octubre-noviembre. Como resulta de la reconstrucción de su trayectoria, durante este período de mayor luminosidad fue perfectamente visible en el cielo andino (Ziolkowski 1985: fig. 2).

Quisiera ahora llamar la atención sobre algunos aspectos de la actitud de Ataw Wallpa, poco antes de la llegada de los españoles y durante la entrevista con estos, en su "real", situado junto a los baños, cerca de Cajamarca. Varios cronistas, y tras ellos autores modernos, dicen que durante esa primera entrevista con los españoles, a la tarde del 15 de noviembre de 1532, Ataw Wallpa no les dirigió palabra, permaneciendo todo el tiempo sentado, con los ojos clavados en el suelo. Solo un oficial suyo respondía a la embajada de Hernando Pizarro; lo que comúnmente está interpretado como una afrenta deliberada de parte del Inca: "*La actitud despectiva del Inka para los españoles permaneciendo con la cabeza baja, mientras éstos hablaban, está referida por casi todos los testigos presenciales*" (Porras Barrenechea, 1967: 84). Pero en realidad, era esta una actitud típica durante el ayuno ritual, lo que atestigua Miguel de Estete: "*Visto por el dicho Hernando Pizarro que él no hablaba y que aquella tercera persona respondía de suyo, tornóle a suplicar que él hablase por su boca y le respondiese lo que quisiese; el cual a esto volvió la cabeza a mirarle, sonriéndose, y le dijo: Decid a ese capitán que os envía acá, que yo estoy en ayuno y le acabo mañana por la mañana, que en bebiendo una vez, yo iré con algunos de estos principales míos a verme con él...*" (Estete 1918: 23)[124]. Ataw Wallpa se encontraba entonces ayunando desde hacia varios días, pues habló de esto un mensajero suyo que llegó al campamento de los españoles, más o menos, a la tarde del día 10 de noviembre (Jerez 1917: 45-46).

Si sumamos a esto las referencias a los baños realizados en este período por el Inca (Ruiz de Arce 1933: 360), no hay lugar a dudas que antes de la llegada de los españoles a Cajamarca, Ataw Wallpa se encontraba realizando un complejo y duradero ritual de carácter purificatorio y/o expiatorio: ¿Pero por qué razón?[125]

¿Estaba esa actitud relacionada con la aparición del cometa, que en este tiempo era perfectamente visible durante buena parte de la noche, lo que, según los conceptos de la época, anunciaba un peligro inminente para la persona del Inca?

Considero esta posibilidad como muy probable, aunque carecemos de confirmación directa en las fuentes: no hay que olvidarse que

Ataw Wallpa justo acababa de destruir, por haberle pronosticado derrota, el santuario de *Apo catequil*, el "waka de Trueno" más poderoso "*desde Quito hasta Cuzco*" (Agustinos 1992, fol 7v: 20). Sin siquiera mencionar las amenazas de castigo divino, lanzadas contra Ataw Wallpa por el bando de Waskar desde el inicio del conflicto, este "sacrilegio" por sí solo bastaría para que el principal responsable se sintiese inquieto, ante una señal maléfica tan manifiesta.

No quiero decir con ésto que todos los aspectos del comportamiento de Ataw Wallpa y de sus súbditos frente a los españoles en Cajamarca estuvieron condicionados por los fenómenos astronómicos y los pronósticos formulados en su base. Sin embargo, no hay que olvidarse de la importancia de lo que podemos llamar "la guerra sicológica" en la práctica político-militar andina de la época. Los principales interesados, que manejaban profusamente (y con destreza) en contra de sus adversarios el arma de las profecías, agüeros y hasta hechizos, no habrían podido pasar por lo alto un fenómeno tan notable[126], menos aún, si este ocurrió en el momento más crítico de la lucha entre dos "Hijos del Sol". Especialmente si, como dice Cieza: "*[...] estos Incas miraban mucho en el cielo y en las señales del, lo cual también pendía de ser ellos tan grandes agoreros.*" (Cieza de León, 1987, II p., Cap. XXVI: 78).

VII.4. Conclusiones

En un típico "estado temprano", [127] como era el *Tawantinsuyu* incaico, la lucha política se expresaba (entre otros) por medio de un discurso religioso, utilizado como muy importante elemento del proceso de legitimación del poder. Las principales partes de este discurso eran las waka, que "hablaban" y actuaban por intermedio de sus sacerdotes; al mismo tiempo que estas, eran asociadas a las "parcialidades" de la élite cuzqueña. Por eso parte de las aparentemente esotéricas disputas entre las divinidades (o, mejor dicho, entre sus respectivos cuerpos sacerdotales), sobre prioridad en el sistema religioso imperial, este discurso reflejaba en la realidad las rivalidades entre poderosos "grupos de intereses" de la nobleza inca.

Las fuentes etnohistóricas actualmente a disposición demuestran que al menos desde el reinado de Wiraqucha Inka hasta la caída del estado de Vilcabamba, es decir entre más o menos la primera mitad de siglo XV hasta 1572, tuvieron lugar importantes cambios en el procedimiento de designación del Sapan Inka. El protector de la dinastía (y probable agente legitimador de los soberanos de la llamada "dinastía de Hurin Cuzco") ha sido sustituido, después del "golpe de estado" de

Pachakuti Inka Yupanki, por una nueva imagen, el *Punchao*, a cuyo cargo pasó el nombramiento de los sucesores de Pachakuti.

La designación del Sumo Sacerdote, es decir del principal sacerdote de *Punchaw* y a la vez el "mayordomo" del nuevo templo de *Quri-kancha* (lugar de las "elecciones divinas" de los *Sapan Inka*) se convirtió en una prerrogativa exclusiva del Inca reinante; fue esta muy probablemente una medida para limitar la influencia de los "señores del Cuzco" en la nominación del Inka sucesor.

Siguiendo una tradición vigente, al menos desde los tiempos de Pachakuti Inka Yupanki, un Sapan Inka tenía que demostrar en la práctica, principalmente en forma de éxitos militares, su "ataw" o suerte guerrera, manifestación bien concreta de su calidad de "camac" o "poderoso" y señal del apoyo divino, del cual era supuesto beneficiario[128]; las derrotas podían llevarle hasta a la destitución de su cargo, o a una revuelta generalizada de las etnias súbditas. Teóricamente, este sistema (legitimación religiosa del poder, verificada en el campo de batalla) permitía la designación del "más apto" para gobernar, siguiendo en eso una práctica andina bastante difundida, como ha demostrado María Rostworowski de Diez Canseco en su minucioso estudio (Rostworowski, 1983, pass.). Fue este, aparentemente, uno de los importantes factores que contribuyeron al dinamismo de la formación y expansión del Imperio Inca. Pero al mismo tiempo fue una constante fuente de inestabilidad en el supremo poder y de feroces rivalidades entre los pretendientes a la *mascapaycha*; rivalidades que culminaron en la llamada "rebelión de Ataw Wallpa" llevada a cabo consecuentemente según los procedimientos previamente empleados por Pachakuti Inka Yupanki. Al confirmar por medio de sus victorias sobre Waskar la realidad del "apoyo divino" en su favor, Ataw Wallpa inició (nuevamente) una verdadera "revolución religiosa" dirigida por el nuevo Sumo Sacerdote, abortada por la llegada de los españoles y los sucesos de Cajamarca.

En efecto del proceso de expansión del Imperio, la estructura del poder supremo manifestaba una clara tendencia hacia la centralización en la persona del Inca, que iba a la par con una sensible disminución de la importancia de los lazos de "parentesco biológico" en la selección de los candidatos a los principales cargos administrativos: los parientes, y, sobre todo, los "hermanos", ya no eran de mucho fiar. Observamos un interesante proceso: desde los tiempos de Pachakuti Inka Yupanki, el *Sapan Inka* prefiere en algunos casos ordenar la elaboración de su propia efigie y mandarla como su "wawqi", o "hermano", al mando (simbólico) del ejército, para legitimar de esta forma las conquistas, en vez de investir de estos poderes a uno de sus hermanos o medio-hermanos. Este pro-

ceso de otorgar "personalidad legal" a las figuras tiene su correspondiente simétrico en el aparente aumento de rivalidades en el seno de la élite inca y, especialmente, entre el *Sapan Inka* y sus parientes, cabezas de las panacas. La imagen que sigue alcanza, al parecer, el valor de una síntesis simbólica de este proceso: "*(Atabalipa) havia prendido a un hermano suyo, el qual havia jurado de bever con la cabeça del mesmo Atabalipa: y el Atabalipa bevia con la suya: porque yo lo vi (...) la cabeça con su cuero, y las carnes secas y sus cabellos: y tiene los dientes cerrados: y alli tiene un cañuto de plata: y encima de la cabeça tiene un copon de oro pegado, por donde bevia atabalipa quando se le acordava de las guerras que su hermano le avia hecho...*" (Cristóbal de Mena 1967: 90). La realidad de los últimos decenios del *Tawantinsuyu* demuestra que, desde el punto de vista de la estabilidad del supremo poder en el Estado, ésta fue sin duda una drástica pero altamente aconsejable (y hasta indispensable) "transmutación" de los cercanos parientes del Sapan Inka, y particularmente de sus numerosos "hermanos"[129].

Otro factor asociado a este proceso de la "liberación" del Inca de sus lazos de parentesco (y de las obligaciones correspondientes) fue quizá menos llamativo pero igualmente importante: se trataba de los cambios en la selección de la guardia personal del Sapan Inka. Recordemos que, inicialmente, este importante cuerpo militar estaba constituido por los miembros de los llamados "ayllus custodios", es decir, por cierta categoría de los "orejones" cuzqueños. El control efectivo sobre esta "guardia pretoriana" servía de argumento decisivo en la lucha por la *mascapaycha* y en la subsiguiente confirmación en el cargo de Sapan Inca. En las tentativas de "golpe de estado" promovidas por *Topa Capac* y *Apo Gualpaya* se notan claramente intentos de buscar apoyo militar fuera de la capital, para contrabalancear a esta fuerza policiaco-militar al servicio del Inca[130]. Pero aunque designados para proteger a la persona (y la causa) del soberano, los "*alabarderos*" (como los denominan algunas fuentes) seguían siendo en primer lugar integrantes de la nobleza cuzqueña, es decir, podían verse involucrados en las cuantiosas intrigas e intentos de revuelta que germinaban en la capital inca. Además, no se revela bien claro quién estaba al mando de los "*alabarderos*", especialmente en los momentos críticos de "interregno", es decir, en los períodos entre la muerte de un Sapan Inka y el reconocimiento público ("juramento") de su sucesor. Se revela entonces bién significativa una de las primeras decisiones, tomadas por Waskar Inka en el momento del inicio del conflicto con algunas de las familias nobles, que fue la de despedir a los "alabarderos" de su padre y reemplazarlos por una guardia compuesta de chachapoyas y cañaris: en lo tocante a la protección de su persona, el Inca confiaba ma-

nifestamente más en los extranjeros que en sus propios "deudos y parientes"[131].

Otro proceso importante que se percibe desde, por lo menos, el "reinado" de Tupaq Inka Yupanki fue la búsqueda (por parte del Inca) de los nuevos medios de contacto con las divinidades, en los santuarios afuera de la capital, lo que despertaba una mal disimulada inquietud de parte de la élite cuzqueña, que veía en esto, con razón, un peligro para su propia posición[132].

Uno de los objetivos que se lograban mediante esta "descentralización" fue el de aprovecharse del antiguo prestigio asociado a un conocido santuario local, para legitimar la presencia inca (y supremacía) frente a los lugareños. Pero otro posible motivo sería que de esta manera se creaban centros administrativo-religiosos, dependientes en gran parte directamente del Inca, que contrabalanceaban (al menos hasta cierto punto) el pesado impacto de la capital (y de su nobleza). Hablando en otros términos: al Inka, considerado oficialmente como "Hijo del Sol", le convenía "hablar" directamente con las divinidades (y comunicar las decisiones correspondientes a sus súbditos), sin el fastidioso intermedio (y control) de los cuerpos sacerdotales metropolitanos.

Con eso iba parejo un sensible auge de la importancia del grupo de los "yana", sirvientes personales del Inka, en detrimento de los "orejones" cuzqueños, que sentían debilitarse su posición privilegiada y su influencia política. Esto creaba tensiones y resentimientos, que se manifestaron plenamente en la famosa "rebelión de los orejones" en tiempos de la campaña norteña de Wayna Qhapaq[133].

La imagen que acabo de presentar, de un proceso de centralización del poder en la persona de Inca, omite un elemento de notable importancia: la persona del Sumo Sacerdote, representante y portavoz de la divinidad solar. En las páginas anteriores se ha aludido varias veces a las dos principales funciones de este personaje, siendo las de Sumo Sacerdote asociadas a la de "Capitán General" del ejército inca. Además, se ha demostrado que a nivel ideológico, las conquistas incas se llevaban a cabo en nombre del Sol, y éste era considerado dueño de los terrenos y de la gente conquistada. El Inca, en su calidad de "Hijo del Sol", tenía el deber de ordenar el mundo conforme a las "ordenanzas" de su "Padre, el Sol" frente al cual no era más que un súbdito ("hijo"). A esta realidad religioso-jurídica hacían referencia los rituales y actos de toma de posesión tales como la aceptación de la supremacía de la divinidad solar inca sobre las "huacas" locales, que tomaba la forma e.o. de la construcción de una "casa del sol", con su aklla wasi correspondiente. He aquí también la causa de la importancia de la persona del "portavoz" de la divinidad so-

lar, el Sumo Sacerdote, quien, aunque nombrado por el *Sapan Inka*, en la práctica guardaba un posición en gran parte indepediente, que igualaba casi a la de mismo soberano, como lo testimonian varias fuentes de la época, entre ellas, el Maestre de campo español de los tiempos del cerco del Cuzco: "*Fuímos a la fortaleza donde estaba un capitan del dicho Capayuga que se llama Villaoma, el cual tiene ellos por Papa, que él tiene cargo de la casa del sol, y casi tiene á éste tanta acatamiento como al Capyuga* " (Alonso Enríquez de Guzmán, citado en: Porras Barrenechea 1986:162).

Al finalizar el capítulo anterior, he formulado una pregunta, que quiero repetir una vez más: ¿Por qué Pachakuti Inka Yupanki y sus sucesores, autores de conquistas a enorme escala, hubieran otorgado tanto poder "legal" (y práctico) al Sumo Sacerdote en vez de, por ejemplo, fortalecer la administración "civil" y militar, dependiente directamente del soberano? ¿Por qué limitaron de esta forma su propio poder en beneficio de un funcionario (y de un cuerpo sacerdotal) cuya fidelidad a la causa del Sapan Inka fue en varios momentos discutible?

La respuesta podría ser la siguiente: porque la institución del Sumo Sacerdote-portavoz de la divinidad (y sus amplias prerrogativas) servía de garante de un mínimo de estabilidad y continuidad en los complicados lazos de dependencia que cimentaban todo el edificio estatal, especialmente en los momentos críticos de "interregno".

Me explico: varios autores observaron acertadamente que toda la red de relaciones, basadas en el concepto de "ayni" o "reciprocidad", que unían las diferentes entidades políticas en un solo organismo estatal, se centraba en la persona Inca reinante; por subsiguiente, las condiciones de incorporación de uno u otro "curacazgo" al Tawantinsuyu podían (al menos en teoría) renegociarse a cada cambio de poder en la capital. El miedo a una revuelta generalizada de los súbditos hacía ocultar la muerte de un Sapan Inka, hasta que su sucesor hubiera tomado pleno control de la situación[134]. Pero no obstante estas medidas de seguridad, cada nuevo Inca tenía que, de cierta manera, "reconquistar" las adquisiciones de sus predecesores, restableciendo (por vía de negociaciones y/o fuerza) la red de relaciones "personales" que le unían a las élites dirigentes de las etnias súbditas. Sin embargo, esto hubiera sido imposible de no existir una base de poder (de carácter a la vez ideológico-religioso, militar y económico) estable, independiente de estos cambios personales.

He aquí el origen de la importancia del Sumo Sacerdote (o, mejor dicho, de la divinidad que éste representaba), el cual parece haber encabezado una red paralela de dependencias, establecidas entre determinados sectores del Tawantinsuyu no con el Sapan Inka reinante sino con la

divinidad solar inca, por el intermedio de su sacerdote. Los hombres pasan pero la divinidad queda, entonces los "arreglos políticos" establecidos con ella no estarían sujetos a ninguna clase de cambios personales. Dicho sea en otras palabras: supongo la existencia en el *Tawantinsuyu* de un importante sector que podríamos llamar tentativamente "feudo del Sol", cuya dependencia del Inca habría sido de tipo indirecto, por intermedio de la persona del Sumo Sacerdote, representante de la divinidad solar. Es también posible que fuese el Sumo Sacerdote el comandante de la anteriomente mencionada "guardia del Inca", al menos durante el período de "interregno". En este contexto se revela muy significativo que, no obstante el carácter muy autoritario de su poder, Ataw Wallpa haya preferido preservar la institución y las prerrogativas del sumo sacerdote del nuevo culto imperial, puesto que había nombrado a *Cuxi Yupangue*, el sacerdote del ídolo *Cacha*, también "*Capitán General*" (Betanzos 1987, IIp., Cap. IV: 214; Cap. XIX: 259).

Volviendo al Cuzco, constatamos que ciertos datos referentes a la actuación de *Vilaoma* (Sumo Sacerdote de *Qurikancha* y fiel partidario de *Manco Inca*) indican que fue probablemente la parte de Collasuyu la más estrechamente relacionada con la persona del Sumo Sacerdote[135]: ¿sería entonces ésta la región del Imperio, donde se ubicarían los principales "feudos del Sol"?

Esta es no más que una hipótesis de trabajo, pero, al parecer tiene buen apoyo en los datos que se han presentado en los capítulos anteriores, especialmente en lo que toca a la estrecha relación entre la divinidad solar y las actividades militares incas, las cuantiosas propiedades "del sol" de las que, como observaron los españoles, "*se aprovechaba la gente de guerra*" y, finalmente, las amplias prerrogativas militares del Sumo Sacerdote.

Parece entonces que no obstante la arriba mencionada tendencia hacia la centralización del poder en la persona del *Sapan Inka*, al fin de cuentas, en situación de crisis política, fue la divinidad (y su sacerdote) quien asumía el principal papel "estabilizador y legitimador", que permitía al organismo estatal (o a un grupo determinado) atravesar sin zozobra el período crítico: ¿sería ésta la razón de la notable importancia política, en la corte de Vilcabamba, de un *Titu Cusi Yupanqui*, quien resaltaba repetidamente su cargo de Sumo Sacerdote?

Los españoles entendieron rápidamente la importancia de las wakas en el funcionamiento del aparato estatal y por eso se preocuparon de apoderarse de ellas; lo de ofrecer a su fiel aliado, *Paullu Inca* la custodia de la "waka" Wana Kawri fue una medida política bien calculada, tomada probablemente para quitar de las manos de *Manco Inca* el "arma reli-

giosa" con la cual éste pensaba seguir luchando, después de haberse visto obligado a retirarse a Vilcabamba.[136]

Tampoco debe extrañarnos la satisfacción del Virrey Francisco de Toledo, al comunicar al cardenal Sigüenza la captura de la "waka" *Punchaw* durante la expedición contra Vilcabamba.[137] En la realidad político-religiosa andina de la época, era éste un éxito comparable con la prisión del mismo Tupaq Amaru; puesto que, con la captura de *Punchao* (y de su sacerdote), los españoles se apoderaron de la última "waka legitimadora" del poder de los soberanos del Tawantinsuyu.

En el presente estudio no hice más que esbozar lo que considero el papel de las "wakas", de sus sacerdotes y de las panacas asociadas en la política "dinástica" de los Incas.

Quedan para aclarar varios aspectos importantes, sin embargo me parece que los casos presentados más atrás atestiguan los rasgos dinámicos de la actividad político-religiosa del *Tawantinsuyu* incaico (subrayada acertadamente por, entre otros, Pierre Duviols y María Rostworowski[138]), que correspondía a una sociedad en proceso de continuos cambios y expansión, y bien consciente de ellos.

NOTAS

1 En este sentido sigo los postulados metodológicos de Jan Szemiski, expuestos, entre otros, en su estudio "*Manqhu Qhapaq ....*". Véase la Introducción.

2 Y, en cierta medida, los de Arthur A. Demarest (veáse Conrad, Demarest, 1984: 102 y ss)

3 Véase el Cap. II.

4 Para no entrar en este momento en un debate sin salida acerca del carácter "histórico" o " mítico" del conjunto de datos que tenemos acerca del pasado prehispánico del Tawantinsuyu, consideremos estas informaciones como expresiones de los conceptos históricos de los Incas, sin pretender definir el carácter "real" o sólo "conceptual" de uno u otro acontecimiento.

5 Ambos concebidos por el Inca con su "mujer principal": "*hubo en su mujer la que él tomara cuando tomó la borla dos hijos y al primero llamó Yamque Yupangue y al segundo Topa Ynga Yupangue*" (ibid., I p. Cap. XX: 99). Curiosamente, Betanzos no menciona el nombre de esta "mujer principal". La explicación de este silencio, por lo menos curioso, puede ser la siguiente: que la madre de *Yamque Yupangue* no fue la misma que la de Tupaq Inka Yupanki. Es decir: *Yamque Yupangue* era probablemente un "hijo bastardo" y sólo medio-hermano de Tupaq Inka Yupanki. En la crónica de Sarmiento se menciona a un "*su hijo de Inga Yupangui llamado Apo Yanque Yupangui*" (llamado también "*Anqui Yupangui*" y "*Apo Yupangui*"), uno de los comandantes de la expedición mandada al Chinchaysuyu. Este *Apo Yamque Yupangui* fue después uno de los acompañantes de Tupaq Inka Yupanki (Sarmiento 1965, Cap. 38: 242, Cap. 44: 248; Cap. 46: 251, 252), pero no está denominado ni " *hijo mayor*" ni "*hijo legítimo*" (ibid. Cap. 47: 253). Murúa menciona a un "*Apo Yanqui Yupanqui, que fué valeroso capitan (...) en vida de su padre Ynga Yupanqui, cuyo hijo mayor fué* ... " (Murúa 1962, I p., Cap 21: 51), pero separándolo netamente de los hermanos "de padre y madre" de Tupaq Inka Yupanki (ibid.). Finalmente, hay que recordar que dada la excepcional composición del *Capac Ayllu*, panaca de los descendientes de Tupaq Inka Yupanki y de sus dos "hermanos legítimos" (Rowe, 1985, pass.), de ser *Apu Yanque Yupanki* en realidad "hermano de padre y madre" de Tupaq Inka Yupanki (como sostiene Betanzos) hubiera sido uno de los fundadores del *Capac Ayllu* y no, como resulta de la lectura del texto del cronista mencionado, uno de los integrantes de la panaca de *Hatun Ayllu* de los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki. Todos estos datos parecen indicar que Betanzos (o sus informantes) deliberamente "corrigieron" la genealogía de los descendientes de Pachakuti Inka, para dar mayor importancia al origen de la esposa del cronista, *Cusi rimay Occlo*, bautizada Angelina Yupanqui, nieta de *Apu Yamque Yupangue* (Betanzos 1987, I p., Cap. XLVII: 197 - 198, acerca de este problema véase M. del Carmen Martin Rubio en el "Prólogo"a la nueva edición de Betanzos, p. XIV).

6 Véase la nota anterior.

7 Compárese el análisis de este episodio en el Cap. III.

8 Notemos que en otros contextos, los "hermanos" del Inka no son necesariamente de inmediato denominados (por razones clasificatorias) "hermanos" de la "Quya". La singular insistencia de Cabello Valboa sobre este punto podría aludir al hecho que la *Coya* y *Topa Capac* fueron hijos de la misma madre y/o miembros de la misma panaca.

9 Este personaje aparece también bajo otro nombre, el de *Toca Capac* (ibid. Cap. 26: 63) Este puede ser un error ortográfico, puesto que el nombre de *Toca Capac* no esta mencionado más en esta fuente. Pero podría también tratarse de una abreviación de *Tocay Capac*, el título de uno de los soberanos anteriores a los Incas (veáse e.o. Sarmiento, 1906, Cap. 19,20,21: 49-54; 1965: 224 y ss.; Guamán Poma, 1980 , fol. 80: 63; fol. 89:70; fol. 97: 77; 148: 125; fol. 150: 127).

10 El motivo de esta reunión resulta ser muy significativo: se trata de una "batalla ritual" o, mejor dicho, una representación de una batalla, en la cual a Wayna Qhapaq le toca el papel de un comandante victorioso (loc. cit.). Se trata aparentemente del cumplimiento, por vía ritual, de una de la condiciones del nombramiento de un soberano es decir de una victoria efectiva sobre los enemigos, demostración y prueba concreta del favor de las divinidades.Véase el capítulo V.

11 La presencia de estos tres personajes juntos hace recordar una situación parecida, descrita por Betanzos, pero en la que en lugar de *Amaro Topa* aparece *Yamque Yupangue* (Betanzos 1987, I.p., Cap. XXV: 126). Compárese la nota 5.

12 Este detalle está conforme con la muy particular composición del *Capac ayllu*, ya mencionada anteriormente (Rowe, 1985, pass).

13 Véase el Cap. II y III

14 Véase la discusión de este problema en el Cap. III.

15 "*Tuvo cuatro hijos legítimos en su mujer Mama Anaguarqui*" (Sarmiento 1965, Cap. 47 :253). No se revela claro si en este número entraba o no su hija " legítima " *Mama Ocllo*.

16 Si aceptamos como verosímiles las testimonios que sostienen que *Mama Occlo* era "hermana de padre y madre" de su esposo Tupaq Inka Yupanki, entonces la referencia acerca de que *Topa Capac*, "hermano" del Inca era también "hermano" de *Mama Occlo* podría simplemente significar que los tres eran "hermanos" de padre y madre. Otra posible interpretación sería que *Topa Capac*, estuviese clasificado en la misma panaca que *Mama Ocllo,* es decir, probablemente en el *Hatun Ayllu* de Pachakuti Inka Yupanki. Véase al respecto el Capítulo 2.

17 Esta información tiene los rasgos de una tradición exógena, es decir de una fuente de origen no-inca. Recordemos a propósito que Gutiérrez de Santa Clara menciona una guerra anterior de Pachakuti Inka Yupanki con "*el gran curaca de Cuzco"* (ibid.: 211-212). ¿Sería este el recuerdo (también no-inca) del conflicto entre *Inca Yupangue* e *Inca Urco*?

18 Véase el Cap. I.

19 Véase la discusión de este problema en los Cap. I y VIII.

20 Siendo la posición social de los *mitimaes* un tanto ambigua, en teoría podría también tratarse de una forma de castigo, por medio del destierro afuera del Cuzco de un grupo rebelde o considerado de "subversivo". Pero no creo que este sea el caso de los *mitimaes* en Copacabana, dado el carácter altamente prestigioso de toda la región del lago Titicaca y las amplias prerogativas de las cuales gozaba el "gobernador" de Copacabana.

21 Véase en el Cap. VI la discusión de este problema.

22 El problema es bastante complejo puesto que hay que considerar que otro hermano "carnal" del Inca, *Amaro Topa Inca* fue probablemente el Sumo Sacerdote (véase el Cap. III) lo que implicaría también un conflicto interno dentro del *Capac ayllu*. Esta podría ser una prolongación del conflicto inicial por la sucesión entre Tupaq

Inka Yupanki y su hermano mayor, *Amaro Topa Inca* (veáse más atrás).

23 Acerca del tipo de tratos y arreglos que se establecían entre el Inca y la familia (¿panaca?) de su "esposa principal" véase el Cap. IV.

24 En otro lugar de su crónica, Sarmiento confirma que, según otra versión, el nombramiento de *Titu Cusi Gualpa* tuvo lugar en los últimos momentos de la vida de Tupaq Inka Yupanki: "*...Topa Inga les respondió:"Yo nombro por mi sucesor a mi hijo Tito Cusi Gualpa, hijo de mi hermana y mujer Mama Ocllo." (...) Después de lo cual dejóse caer sobre la almohada y murió, habiendo vivido ochenta y cinco años*" (ibid. Cap 54: 258). Pero existió también otra tradición: "*Otros dicen que al tiempo de su muerte o algún tiempo antes había nombrado por sucesor a un hijo suyo bastardo, llamado Capac Guari, hijo de una manceba llamada Chuqui Ocllo.*" (loc. cit.)

25 Este asunto de la particular importancia de las mujeres en la lucha por sucesión del poder se ha debatido en el capítulo IV.

26 Especialmente del culto de *Illapa*, a condición de tratarse de un defecto genético y no resultante de un trauma. Según Szemiñski este defecto le impedía a Apu Wallpaya, por razones rituales, de ser nombrado Sapan Inka (Szemiñski, carta a MSZ del 11.XI. 1995). ¿Sería ésta la razón de presentar la candidatura de un "*hijuelo*"suyo?

27 A título de pura especulación se podrían suponer las siguientes posibilidades: *Apoc Guallpaya*, como tutor de Wayna Qhapaq, pudo haber recibido como esposas a las viudas de Tupaq Inka Yupanki y hubiera tenido el "*hijuelo*" de una de ellas. Tenemos testimonios de la existencia de tal práctica, por ejemplo, de una manera similar han sido atribuidas a Ataw Wallpa las esposas de su difunto padre, Wayna Qhapaq: "*le fueron entregadas las mugeres de su padre, a quién el recibio por suyas, que hera autoridad mucha entre estas jentes...*" (Cieza 1967, II p., Cap. LXXI: 204). Al haber ocurrido algo similar en caso de *Apoc Guallpaya*, es de suponer que entre las viudas de Tupaq Inka Yupanki se encontraban miembros de las familias aristocráticas cuzqueñas: un hijo de una de ellas se podría beneficiar de una situación y apoyo social suficiente para aspirar al supremo poder. Otra posibilidad (a mi modo de ver menos probable) que explicaría el uso de la palabra ofensiva de "*adulterino*" sería que *Apoc Guallpaya* tuviera el hijo en cuestión como efecto de una relación ilícita por ej. con una de las esposas de Wayna Qhapaq.

28 *Capac Yupanqui*, el padre de *Apu Gualpaya*, era posiblemente hermano de Pachakuti Inka Yupanki, matado por orden de este último (Murúa 1962, I p., Cap. 21: 50 y ss.). Véase la discusión más adelante.

29 Betanzos dice que Apu Walpaya era "sobrino" de Tupaq Yupanki y no primo segundo, como resultaría de la interepretación de los datos de Sarmiento, Cabello Valboa y Murúa (Betanzos, loc. cit.). Al aceptar el testimonio de los tres últimos cronistas, la posición de "sobrino" de Tupaq Inka Yupanki correspondería más bien al hijo de Apu Walpaya (ibid.).

30 La referencia a los cestos de coca hace pensar en un origen posiblemente selvático (o costeño) de por lo menos parte de los conjurados. ¿Existió acaso una relación entre este intento de rebelión y la subsiguiente expedición de Wayna Qhapaq contra los chachapoyas, con el fin de "comprar coca y ají" para la ceremonia funeraria de *Mama Ocllo* (véase el Cap. IV)? Parece también significativo que, según Pachacuti Yamqui, después de la rebelión de *Guallpaya*, se necesitaron tres años para "*aderezar las cossas necesarias para la fiesta de coronaçión*" de *Guayna Capac* (ibid.).

31 Véase la nota anterior.

32 Se podría proponer la siguiente explicación tentativa para estas divergencias: las informaciones de Cabello Valboa y de Murúa podrían haber sido proporcionadas principalmente por los integrantes del *Capac Ayllu* mientras que Sarmiento presentó más bien la tradición del *Hatun ayllu* de los descendientes de Pachakuti Inka Yupanki. Esto explicaría, entre otros, las escuetas menciones de Murúa acerca del papel de *Guaman Achachi* (un integrante del Hatun ayllu), personaje por otro lado muy prominente en la versión de Sarmiento, etc.

33 Véase el Cap. IV.

34 Guamán Poma menciona a una "ñusta" *Curi Ocllo*, hija de *Topa Ynga Yupangui* y de la *Coya Mama Ocllo*, que hubiera muerto "*uirgen*" (Guamán Poma 1980, fol. 139: 117). Pero según Sarmiento, *Curi Ocllo* era "*manceba*" y no hija de *Topa Inka Yupanki* (Sarmiento, loc. cit.). En varias partes de su crónica, Guamán Poma habla de la "coya" *doña Juana Curi Ocllo*, hija menor de *Topa Ynga Yupangui* (¿otra hija del mismo nombre? - véase más atrás), quien hubiera sido la madre del cronista (ibid.: fol. 754: 690). Menciona también otras personas de este nombre: una de los "*hermanos Yngas*" que salieron de *Tanbo Toco* (ibid.: fol. 84: 66) y una hija de *Mayta Capac*, el "*qvarto ynga*" (ibid. fol. 99: 79). Hay también un muy interesante dato en la "*Relación de las Guacas ...*", que se discutirá más adelante (Rowe 1979, Ch 4-3: 20).

35 Para más detalles acerca de las divisiones en la élite inca véase el Cap. II. Nótese la posición significativa del nombre "*Ynga*" (Inca) en la secuencia de las palabras, que constituyen los nombres enteros de Tupaq Inka Yupanki y sus hermanos. Para más detalles consúltese el Cap. II.

36 Pero hay que tomar en cuenta que existieron otras personas llamadas *Curi Ocllo* (véase la nota 29). Sin embargo notemos que se ha llegado a una identificación similar del grupo que apoyaba a *Capac Guare* en base a otros indicios.

37 Recuérdese la interesante divergencia entre los testimonios de Betanzos de un lado y Sarmiento y Murúa del otro, analizada anteriormente. Pero recordemos que Betanzos sugiere que la designación de Wayna Qhapaq, hijo de Tupaq Inka Yupanki y *Mama Ocllo*, como soberano tuvo lugar dos veces. La primera, pocos años después del nacimiento de este hijo de Tupaq Inka Yupanki, mientras Pachakuti Inka Yupanki estaba todavía vivo. La segunda nominación tuvo lugar muchos años más tarde y era más bien un tipo de "reconfirmación" en el poder después de la muerte de Tupaq Inka Yupanki. Entonces la referencia a la "minoridad" de Wayna Qhapaq en el momento de la toma del poder podría atribuirse a una confusión, por parte de los cronistas mencionados, de estas dos etapas de nominación.

38 Véase la nota anterior.

39 Correspondiente al período posterior a la muerte de Pachakuti Inka Yupanki. Véase la nota 37.

40 Compárense los datos en Betanzos 1987, I p. Cap. XXVI: 129; Cap. XXVII: 132; Cap. XXVIII: 136; Cap. XXIX: 137; Cap. XXXIII: 151; Cap. XXXVI: 167; Cap. XXXVII: 169, 171; Cap. XXXVIII: 173; Cap. XXXIX: 175, 177. La duración total de las sucesivas actividades de Tupaq Inka Yupanki desde el nacimiento de su hijo Wayna Qhapaq corresponde como mínimo a unos 30 - 31 años, siendo indeterminada la duración de la primera campaña contra los *Andes*. Este cálculo de la edad que tuvo Wayna Qhapaq en el momento de la toma del poder cuadra bien con otro, realizado de una manera indenpendiente, a base de la diferencia entre la edad alcanzada por Tupaq Inka Yupanki ("*setenta años*") y los 35 - 36 años de edad (por lo menos) que tuvo cuando

le nació Wayna Qhapaq (Betanzos 1987, I p., Cap. XXV: 125-126, Cap. XXVI: 127 - 129).

41 Una situación parecida tuvo aparentemente lugar muchos años después, en Vilcabamba. En varios relatos referentes a la sucesión en el poder después de los tiempos de *Sayri Tupac* se estaba subrayando que *Titu Cusi Yupanqui* asumió el poder en nombre de su hermano *Tupac Amaru*, por ser este último menor de edad, y este argumento referente al supuesto cargo de "tutor" se sigue repitiendo hasta la muerte de *Titu Cusi* (Porras Borranechea 1986: 548). Pero tomado en cuenta que el padre de estos protagonistas, *Manco Inca*, fue asesinado en 1544, *Tupac Amaru* tendría por lo menos 17 años de edad en 1561 y unos 27 en el momento de la muerte de *Titu Cusi*, en 1571. Entonces su retiro en un "templo del sol" y la destitución efectiva del poder a favor de *Titu Cusi* tuvieron que ser condicionados por factores distintos a la supuesta "minoridad".

42 M. Rostworowski comparte esta identificación de la familia de *Mama Occlo* (Rostworowski, 1988: 147).

43 Lo confirma Sarmiento: *"Mucho contento recibió Pachacuti Inga Yupangui con el nieto, hijo de Topa Inga su hijo, tanto que siempre lo tenía consigo y lo hacía criar y regalar en su aposento y dormitorio, y sin consentir que lo apartasen un punto de sí."* (Sarmiento 1965, Cap. 47: 252).

44 Esto supone que *Chiqui Ocllo* fue miembro del *Capac Ayllu*. Como no se menciona explícitamente que fuese una hermana de Tupaq Inka Yupanki, es posible que se tratase de una pariente más lejana, quizás del ayllu Payan o Cayao (compárese Rowe, 1985). Un argumento a favor de la candidatura de su hijo *Capac Huare* podría ser la diferencia de edad entre este último y Wayna Qhapaq, lo que evidentemente supone una parecida diferencia en el orden de anterioridad de las relaciones que las respectivas madres tuvieron con Tupaq Inka Yupanki. Hay que recordar en este momento que, según Betanzos, *Mama Ocllo* hubiera sido designada como Quya sólo después del nacimiento de su hijo, el futuro Wayna Qhapaq (Betanzos 1987, I p. Cap. XXVII: 131); aparentemente, hasta ese momento, la relación jerárquica entre las diferentes consortes de Tupaq Inka Yupanki no estaría determinada. Hay que aclarar que esta explicación no es contradictoria a mi argumentación (presentada más atrás) en contra de la supuesta "minoridad" de Wayna Qhapaq: según mi opinión tanto este último como su rival *Capac Guari* fueron hombres adultos en el momento de la pugna por la *mascapaycha*.

45 Compárense Sarmiento 1965, Cap. 56: 259; Cabello Valboa, 1951, III p., Cap. 20: 357-358, Rowe 1979, Co 4-9, Co 5 - 10 : 44, 26.

46 Existe también una posibilidad de que fuese miembro de la *Apo Mayta panaca* de los *hurincuzcos*. Véase el análisis más adelante.

47 Murúa habla de algunos años (Murúa 1962, I. p. Cap. 29: 72), recordemos que Betanzos mencionó una renuncia voluntaria de los gobernadores al cabo de 10 años (Betanzos, loc. cit.).

48 M. Pärssinen propone una explicación más compleja de la posición familiar y de la función de *Gualpaya*, basada en su teoría triárquica. Según este autor, el *Capac Yupanqui*, padre de *Gualpaya*, habría sido el Inca de Antisuyu, en la tríada compuesta por Pachakuti Inka Yupanki, *Capac Yupanqui* y *Mayta Capac*. Después del conflicto con Pachakuti Inka Yupanki, *Capac Yupanqui* (y sus descendientes) hubieran sido desplazados en la lista "oficial" de "soberanos" a una posición menos privilegiada

(Pärssinen 1991: 216 y ss). Sin embargo, Pärssinen no aclara en virtud de qué tipo de derechos un *Gualpaya,* clasificado como " *hurin-cuzco*", descendiente de uno de los supuestos "co-regentes", podía ambicionar volverse Sapan Inka.

49 Agradezco a J. Szemiñski por sus comentarios acerca de este punto (Szemiñski, carta a MSZ del 11.XI.1995).

50 A condición de aceptar, como he señalado, que este Qhapaq Yupanki (entre los numerosos personajes del mismo nombre) fuese el padre de Apu Wallpaya (Sarmiento, Cap. 38, 1965: 244).

51 Véase Rowe 1985, pass.

52 Pachacuti Yamqui, en un fragmento citado más atrás, menciona a tres "*menestro*s" de Coricancha, que desempeñaron su cargo en tiempo de la niñez y/o adolescencia de Wayna Qhapaq (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 26: 233). Entre éstos econtramos a un "*Auqui Challco Yupangui*" y este nombre, como demuestro en el Cap. VIII, parece íntimamente asociado a los integrantes de la panaca de Wiraqucha Inka .

53 "*Este gobernador [Guallpaya] dizen que començo a adorar al sol y luna y a rayos, mandándoles generalmente a todo el reyno (...) dizen que los sañaló chacaras para estos falssos dioses* ..." (Pachacuti Yamqui 1993, f. 29v: 240)

54 Véase en la Bibliografía: Pease 1965; Regalado 1993; Rostworowski 1983, 1988, Guillén 1991 (1988), 1994.

55 Betanzos pretende que la madre de Waskar era de origen Hurin Cuzco (Betanzos 1987, I p. Cap. XLVI: 194). Este problema se discutirá más adelante.

56 Véanse más adelante los testimonios de Sarmiento y de Murúa. Cieza no habla de *Cusirimay* sino de otra Quya: " *Guaynacapa (...) tomó por mujer a su hermana Chimbo Ocllo y por ello se hizieron grandes fiestas, dexando los lloros que por la muerte de Topa Ynga se hazían.*" (Cieza, I p., Cap. LXIII: 181). Esta habría sido la madre de Waskar (ibid. Cap. LXIX: 200), Cieza hace resaltar repetidamente la calidad de "hijo legítimo"de Waskar, a diferencia de Ataw Wallpa: " *Guascar hera hijo de Guayanacapa y Tabalipa tanbién. Guascar de menos días, Atabalipa de más años; Guascar hijo de la Coya, hermana de su padre, señora prenipal; Atabalipa hijo de una yndia quilaco, llamada Tutu Palla. El uno y el otro naieron en el Cuzco y no en Quito* " (Cieza, II p., Cap. LXX: 202).

57 Véase Murúa 1962, I p., Cap. 29: 75; Cap. 31:80. Pero, curiosamente, en otro fragmento de esta crónica, donde se mencionan los hijos de *Mama Ocllo* y Tupaq Inka Yupanki, aparecen tan sólo Wayna Qhapaq y *Ragua Ocllo*, con omisión de Mama Cusirimay (ibid. Cap. 27: 69).

58 El título de "*Mama*" atribuido a *Cusirimay* supone la existencia de una descendencia de este matrimonio del Inka.

59 Sólo los informantes de Vaca de Castro pretenden que *Ninan Cuyuchi* conspiró contra Waskar (Rostworowski, 1993: 36).

60 El problema de la importancia del lugar de nacimiento, especialmente en cuanto a la atribución del nombre propio, se discute en el Cap. II. Notemos que, no obstante su evidente tendencia para hacer resaltar la importancia de Ataw Wallpa, Betanzos no llega a la altura de pretender que la madre del futuro Inka rebelde hubiese sido la esposa principal de Wayna Qhapaq.

61 Véase la nota anterior.

62 "*Y nacíanle* (a Guaynacapa) *muchos hijos los quales criavan sus madres, entre los quales nació Atabalipa, segúnd la opinión de todos los yndios del Cuzco que dizen ser así y llamarse su madre Tuto Palla, natural [de] Quilaco, aunque otros dizen ser de linaje de los Orencuzcos; y sienpre, desde que se crió, anduvo este Atabalipa con su padre y era de más edad que Guascar.* " (Cieza, I p., Cap. LXIII: 184). De todas maneras Cieza considera el supuesto origen quiteño de Ataw Wallpa como una invención sin fundamento alguno (ibid., Cap. LXX: 202). La tesis del origen quiteño de Ataw Wallpa (y/o de su madre) fue difundida entre algunos testigos presenciales de la Conquista, posiblemente como resultado de la influencia de la versión divulgada por los "waskaristas", con los cuales los españoles se aliaron poco después de haber ajusticiado a Ataw Wallpa (por ej. Pedro Pizarro 1986, Cap. 10: 48, Bartolomé de Segovia 1968: 334). Alonso de Borregan pretende que la madre de Ataw Wallpa fue ni más ni menos que la viuda del señor de Otavalo: " *y como (guainacaba) tomase aquella señora (muger del señor de otavalo) por su muger empreñose del y pario vn hijo que se llamo Atabalipa tomando del nombre del valle que se dezia otavalo* ..." (Borregan 1948: 83). Una versión parecida, solo cambiando la "señora de Otavalo" por la "señora de Quito" fue citada por otros cronistas (López de Gomara 1965, I p. : 213; Gutiérrez de Santa Clara, 1963, Libro III, Cap. XLIX: 215). Por su parte, Guaman Poma sostiene que la madre de Ataw Wallpa era de origen chachapoya (Guamán Poma, 1981: fol. 114: 93).

63 Véase por ej. su análisis detallado de la ascendencia de doña Angelina, la esposa del cronista en la nota 5, basado en Betanzos 1987, Ip. Cap.XLVII: 197-198.

64 Las probables razones de esta omisión se discutieron anteriormente en el p. VII.1.2 y en la nota 2 del presente capítulo..

65 Véase la nota 40.

66 Por supuesto, Ataw Wallpa, Waskar y *Ninan Cuyuchi* no fueron los únicos hijos de Wayna Qhapaq en sus numerosas esposas y concubinas (veáse la il. 12). Pero buena parte de los descendientes de Wayna Qhapaq fueron exterminados por orden de Ataw Wallpa y de *Cuxi Yupangue* en Cuzco, después de la derrota final y apresamiento de Waskar Inka. De los que sobrevivieron a las persecusiones, hay tres que desempeñaron importantes papeles en los años que siguieron a la invasión europea: *Tupac Huallpa, Manco Inca* y (don Cristobál) *Paullu Inquil Topa.* Las rivalidades entre estos (y otros) personajes y las familias cuzqueñas, en el período posterior a la Conquista española, se discuten en otro trabajo mío en vías de preparación.

67 Llamado también *Ylla Topa* (Cieza, II p., Cap. LXXI: 204 - 206).

68 El término "tío" no es muy preciso, ni se sabe si se trataba de un tío materno o paterno o simplemente de un "título clasificatorio". Como demuestro más adelante, en la discusión del testimonio de Murúa, puede ser que el *Colla (Ylla) Topa* sea idéntico al *Colla Topa*, mencionado por Murúa como "hermano o pariente" de *Rahua Ocllo* (Murúa 1962, I p. Cap. 40: 114, Cap. 43: 121). En tal caso hubiera sido muy posiblemente integrante del *Capac ayllu* de los descendientes de Tupaq Inka Yupanki (y sus dos hermanos). Pero Cabello Valboa sostiene que *Colla Topa* (¿el mismo?), uno de los " *testamentarios*" de Wayna Qhapaq, era "*descendiente de un hijo bastardo de Viracocha Ynga*" (Cabello Valboa 1951, Cap. 21: 366). Además hay que señalar que M. Pärssinen, en base a un análisis comparativo, supone que podría tratarse de dos personas distintas (Pärssinen 1992: 279). Véase más adelante la discusión de este problema.

69 En la narración de la secuencia de acontecimientos desde la muerte de Wayna Qhapaq hasta la toma de poder por parte de Waskar, se observan ciertas contradicciones (aparentemente significativas) entre la crónica de Cieza y otras fuentes. Este aspecto se discutirá más detalladamente al final del presente capítulo.

70 Notemos que una de las primeras decisiones de Waskar después de haber ceñido la *mascapaycha* fue precisamente reclamar la devolución de esta hacienda: "*enbiando a Quito çiertos orejones a que truxesen las mujeres de su padre y su serviçio* " (ibid.).

71 "*ultrajávanlo con palabras de grande oprovio. Robaron su repuesto, desonoraron las mugeres prençipales suyas; mataron muchos inoçentes que no pecaron; mandaron a los del Cuzco que luego obedeçiesen por señor a Atabalipa e teniéndolo por Inga le diesen obidiençia.*" (Cieza, III p., Cap. XL: 236).

72 Según Betanzos, Waskar repitió en público esta acusación (Betanzos 1987, II p., Cap. II: 210).

73 Acompañado de trescientos señores del Cuzco (es de suponer, todos integrantes del *Hatun ayllu*) "*Cuxi Yupangui se salió del pueblo de Calca y trajo consigo el bulto ídolo de las batallas de que él tenía cargo (...) el cual ídolo se llaba Cacha Ynga*" (loc. cit.)

74 Véase en los capítulos I, III, V la discusión de la importancia de esta clase de apoyo por parte de las autoridades religiosas.

75 Según Betanzos, *Challcuchima* y *Quizquiz* hubieran encarcelado sólo a "*Guascar, y a su mujer principal Chuquichuipa y a su madre Ragua Ocllo*", concediendo perdón general a todos los que vinieron a dar obediencia a Ataw Wallpa (ibid. II p. Cap. XVIII: 257 - 258). Las represalias masivas y el subsiguiente abandono de la ciudad habrían sido encargadas personalmente por Ataw Wallpa a *Cuxi Yupangue*, con gran secreto (ibid. Cap. XVI: 250 - 251).

76 Parece muy significativo que Betanzos, tan detallado en la descripción de los tormentos y ejecuciones masivas de los parientes de Waskar, no mencione la destrucción de la momia de Tupaq Inka Yupanki, hecho certificado por otros cronistas (véase más adelante). Este silencio de parte de los informantes (y parientes de la esposa) del cronista es fácil de explicar: al vanagloriarse de la posición dominante de su panaca entre la élite cuzqueña, les resultaba incómodo confesar que lo habían logrado mediante la eliminación física de la panaca rival.

77 Curiosamente, los testigos de la "*Probanza ...*" no mencionan a *Cuxi Yupanqui* entre los generales de Ataw Wallpa, autores de la masacre del *Capac ayllu*.

78 Esta actitud de *Mama Ragua* se manifiesta continuamente, lo que parece apoyar la sugerencia de que era ésta una forma de pedir perdón en nombre de su familia.

79 ¿Acaso fue este un intento de parte de Waskar de seguir la línea de defensa presentada por su madre, *Mama Ragua*, para limitar, en la medida de lo posible, las consecuencias sociales de la derrota? Parece significativo que *Mama Ragua* intervino por segunda vez, inmediatamente después de la pregunta de *Quizquiz*, repitiendo, aunque con más calma, las mismas acusaciones contra su propio hijo (ibid.)

80 Una de las explicaciones de esta violenta reacción de *Chalcochima* podría ser que este último fue también sacerdote. Como he demostrado anteriormente (cap. III, V) los altos comandantes militares fueron frecuentemente sacerdotes, encargados de un importante waka. Sin embargo en este caso no se revela claro a qué "waka" pudiese haber sido asociado *Chalcochima.* ¿Sería acaso el término "*Chalco*", presente en los nombres de ambos protagonistas de la disputa, atribuido a los funcionarios religiosos?

81 Sarmiento dijo anteriormente que *Quizquiz* " *porque no quedasen del todo sin castigo, les mandó dar algunos golpes con una gran piedra en las espaldas y mató algunos de los más culpables*." (ibid. Cap. 65: 271). Pero evidentemente no se trató en este momento de una exterminación masiva, e.o. de las mujeres e hijos de Waskar: esta ocurrió unos días más tarde.

82 Me refiero a los Incas anteriores a Wayna Qhapaq, puesto que evidentemente la *Tumibamba panaca* sufrió graves pérdidas al haber sido ajusticiados los *"hijos de Guayna Capac"* (ibid.).

83 Especialmente si tomamos en cuenta la varias veces mencionada actitud conciliadora de *Mama Rahua* frente a Ataw Wallpa.

84 "*Guaina Capac (...) ubo a este Ataualpa en una yndia, hija del señor prençipal de esta prouinçia de Quito.*"(Pizarro 1986, Cap. 10: 47-48). Notemos sin embargo que Pedro Pizarro no dice explícitamente que la madre de Ataw Wallpa no fuera inca, sino que su padre fue "*señor prencipal de (...) Quito*": entonces podría incluso tratarse de la hija de un gobernador inca de Quito.

85 Véase la nota anterior. Se revela muy poco probable que una sugerencia de esta clase hubiese salido de unos consejeros "no-incas", sin instigación ni apoyo de parte de una fracción de los "orejones".

86 " *(...) otras muertes que [Quiziquiz] daua y auía dado a muchos capitanes y yndios prençipales de la parte de Guáscar.*" (Pizarro 1986, Cap. 11: 59).

87 Como beneficiario de lo conquistado. En este punto diferen un poco los testimonios de Murúa y de Cabello, puesto que este último no menciona esta apropiación de los derechos al triunfo por parte de Waskar. En cambio relata un situación muy parecida (a su vez no mencionada por Murúa) de una expedición mandada por orden de Waskar contra los chachapoyas. Después de la victoria alcanzada por sus capitanes, *Guascar Ynga* salió del Cuzco para recibirlos y de esta manera se apoderó de los derechos a la ceremonia del triunfo, puesto que volvió a la capital, encabezando un ejército victorioso (Cabello Valboa, loc. cit., Cap. 25: 405). Véase el Cap. VI.

88 No se revela claro el problema de las rivalidades internas dentro de esta panaca, compuesta, como he mencionado más atrás, de tres ramas distintas, originadas con Tupaq Inka Yupanki y sus dos hermanos "legítimos".

89 Véase la nota 87.

90 Es decir se puede interpretar este acto como un tipo de represalias contra la panaca de Wayna Qhapaq.

91 Este acto habría escandalizado en gran medida a los presentes: " *desto todos los grandes del reyno siente grandemente. Y assí los tuvieron al dicho Guascar Ynga por medio tonto*" (loc. cit.).

92 Cieza parece aludir entre líneas a algo parecido, mencionando que: "*Al Cuzco fue la nueva de la vatalla y savido por Guascar como su enemigo avía salido vençedor, tanto enojo reçibió que me contaron indios viejos que con él estavan que estuvo determinado de se ahorcar y que hizo grandes esclamaçiones a sus dioses.* (Cieza, II p., Cap. XXXIX: 232). En este contexto particular, la expresión *"grandes esclamaçiones"* puede, al parecer, ser interpretada como manifestación de descontento dirigida contra los "dioses"por falta de apoyo efectivo en la lucha contra Ataw Wallpa.

93 Puede tratarse de la estatua de Ataw Wallpa llamada *Ticci Capac*, mencionada por Sarmiento (Sarmiento 1965, Cap. 65: 270 - 271).

94 "*En este tiempo que tubieron grandes dares y tomares los dos Yngas, el lexítimo Uascar Ynga y el uastardo Atagualpa Ynga desde Quito, y porfía de capitanes y se hicieron el rreyno dos partes. Desde Xauxa hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atagualpa, y desde Xauxa hasta Chile, lo de Uascar.*" (ibid. fol. 380: 351).

95 Los llama consecuentemente *"Challco Chima Ynga*, *Quis Quis Ynga*" (ibid. fol. 9, 114-116, 164, 205, 391, 401, 615, 1020:6, 93-94, 141, 159, 360, 371, 569, 931), a diferencia de , p.ej., *Rumi Naui,* considerado por el cronista como originario de "*Chinchay Suyo*" o "*Conde Suyo*" (ibid. fol. 166: 143).

96 Curiosamente, las fuentes a disposición no hablan de la suerte corrida por las momias de los hermanos de Tupaq Inka Yupanki: *Amaru Tupaq Yupanki* y *Tupaq Yupanki*.

97 Váse más atrás el análisis de este aspecto en el p. VII.2.

98 La enemistad entre estas panacas siguió manifiesta por mucho tiempo más. Citemos por ejemplo que entre los testigos de la probanza del *Capac ayllu* no aparece nadie asociado al *Hatun ayllu* (Rowe, 1985: 201 - 203), en la parte de la "*Historia Natural ...*" de Acosta, referente a la historia de los Incas (basada aprentemente en los relatos de los integrantes del *Hatun ayllu*), están totalmente omitidas las conquistas de Tupaq Inka Yupanki y sus hermanos (Acosta 1979, Lib. VI, Cap. 21, 22: 308-309), etc.

99 Sin embargo Cabello Valboa menciona la existencia de unos "testamentarios" que tenían encargada la realización del "testamento" (anotado en una "vara pintada de colores" y en quipus) de Wayna Qhapaq (Cabello Valboa 1951, Cap. 24: 393 - 394). Esta función supondría ciertos poderes e.o. en relación a la persona del Inca sucesor: dice por ejemplo el cronista, que Wayna Qhapaq ordenó claramente (en su testamento) que la ceremonia de triunfo ha de ser presidida por su momia (y no por la persona de su sucesor), etc. (ibid.).

100 A título de ejemplo citemos aquí el caso de Pachacuti Yamqui Salcamaygua, quien declaró que la madre de *Manco Inca* fue no sólo una aristócrata inca, sino a su vez la segunda coya o mujer principal de Wayna Qhapaq (Pachacuti Yamqui 1993, fol. 33: 247). Don Melchor Carlos Inca, descendiente de *Paullu Inquil Topa*, llegó a la altura de pretender que su bisabuela *Añas Collque* (de Huaylla) hubiera sido la *Coya* de Wayna Qhapaq, etc. (Espinoza Soriano 1976: 258).

101 Dejo por el momento de lado el caso de la *Subsu panaca* de los descendientes de Inca Wiraqucha

102 Según Cabello Valboa las principales ofrendas realizadas por Waskar al inicio de la guerra con Ataw Wallpa fueron dedicadas a *"Guana Cauri*" (Cabello Valboa 1951, Cap. 28: 453).

103 Véase el Cap. VIII.

104 Fragmento sacado de un documento titulado "*Tercer legajo de la nominada residencia tomada al doctor Gabriel de Loarte del tiempo que fue corregidor de la ciudad del Cuzco y visitador de las provincias del Perú , Audiencia de Lima 1575 - 1576*", fol. 2588v, Justicia 465, AGI., citado según Pärssinen, 1992: 176 nota 22 . Compárense los Cap. II y IV.

105 En este contexto hay que recordar el asunto de los problemas a los que pudo haberse enfrentado Ataw Wallpa para movilizar a los miembros de su panaca materna, dado que su madre murió hace mucho tiempo. Véase el Cap. IV.

106 Siguiendo el ejemplo de los "gobernadores"de Wayna Qhapaq, se podría incluso especular que, quizás, este cargo hubiera sido otorgado a Ataw Wallpa, durante el período de la "tutela"de *Colla Topa*, y revocado por Waskar, una vez que éste hubo tomado el poder efectivo.

107 Hay otras versiones respecto a las condiciones en las que habría sufrido Ataw Wallpa esta lesión. Según unos autores habría sido lesionado por una de sus concubinas, según otro era efecto de una enfermedad. Pero lo importante sería saber no tanto las condiciones del accidente sino en qué momento de la vida de *Atawalpa* le ocurrió: ¿antes o después de la muerte de Wayna Qhapaq?

108 Pero como he mencionado anteriormente, algunos defectos genéticos eran considerados como señales de predisposición particular del individuo para la función de sacerdote del Trueno (Véase el Cap.I).

109 Véase la nota 88.

110 Véase la nota 113.

111 Pocos años después, *Manco Inca*, en un intento de movilizar a las etnias no-incas contra los españoles, actuó de una manera muy parecida, destruyendo *Huarivilca*, el waka de los Huancas, fieles aliados de los europeos (Guillén 1994: 112-113).

112 Compárese al respecto el capítulo I, la parte dedicada a lo "oráculos".

113 Que causaban admiración general: "*Traya asimismo al señor de Chincha consigo, en unas andas, que paresçía a los suyos cosa de admiración, porque ningún yndio, por señor prinçipal que fuese, auía de paresçer delante dél si no fuese con una carga a questas y descalço*." (P. Pizarro, 1978: 36). Incluso un general tan meritado como *Challicuchima*, cuando vino a entrevistarse con Ataw Wallpa "(...) *entró descalço con una carga y se echó a sus pies*." (ibid.: 66). Resulta también significativo que Chincha aparezca mencionada como uno de los principales lugares de donde debería proceder el rescate de Ataw Wallpa: "*que el (Atabalipa) yria a una provincia llamada Chincha. y de alli traeria la plata que avia mandado.*" (Cristóbal de Mena, citado en Porras Barrenechea 1986: 91). Sin embargo, Francisco de Xerez menciona a dos personas, llevadas "en literas" en el cortejo del Inca, más otras dos en "hamacas": "*venía atabaliba en una litera aforrada de pluma (...) tras desta venían otras dos literas y dos hamacas en que venían otras personas principales.*" (Xerez, citado en Porras Barrenechea 1986: 105). Desgraciadamente, el cronista no proporciona datos que permitiesen identificar a estos "principales", dice que en el ataque "*todos murieron, y tanbién los venían en las literas y hamacas. El de la una litera era su page y gran señor a quién el mucho estimava, y los otros eran señores de mucha gente y consegeros suyos.*" (ibid.: 106). El "*page*" mencionado por Xerez ¿sería acaso idéntico al "*Señor de Chincha*"? Pero:¿a qué clase de relaciones sociopolíticas (según las normas andinas) quiso referirse Xerez, mediante el término de "*page*"? Y ¿quiénes fueron los tres "*señores y consegeros*" restantes?

114 Entre otros, así se puede interpretar la retirada de Wiraqucha Inka a *Caquia Xaquixaguana* ante la amenaza chanca (véase el Cap. V), o la re-construcción del Cuzco por parte de Pachakuti Inka Yupanki (ibid.).

115 El análisis más detallado de los acontecimientos relacionados con el conflicto entre el "capitán" y Ataw Wallpa, y el papel que *Chalcochima* pudo haber desempeñado en la condena y muerte de su señor, así como las posteriores relaciones de este "capitán" con *Tupac Huallpa* y *Manco Inca,* se presentarán en un trabajo en preparación.

Capítulo VIII

LOS RECUERDOS DEL IMPERIO O DE LOS DILEMAS DE LOS INCAS DE COPACABANA[1]

116 Pero hay que subrayar que ninguna de las fuentes a disposición menciona la fecha exacta de este evento. Por lo tanto los cálculos p.ej. de Guillén no son más que aproximaciones (Guillén 1994: 45-46).

117 R. Porras Barrenechea quien analizó detalladamente este obra (escrita en 1538 y atribuida a Diego de Silva y Guzmán) subrayaba la exactitud de los datos cronológicos contenidos en ella, y la consideraba como relato altamente fidedigno, de primera mano, entre otros, en lo tocante al contexto de la captura de Ataw Wallpa (Porras Barrenechea 1986: 57, 593).

118 Véase entre otros el Cap. I.7; V.8.

119 En ese aspecto notamos una interesante similitud con la situación analizada por Tomicki en México en el periodo anterior a la llegada de los españoles (Tomicki 1990: pass.).

120 Véase el estudio detallado de este y otros relatos en Ziolkowski, 1985: pass..

121 En base al análisis de los anales astronómicos de la época, se ha establecido que la descripción de Xerez (y la de Cieza de León, véase más adelante) cuadra bien con el cometa observado por los europeos, chinos, coreanos y japoneses desde el 27 de junio hasta el 16 de septiembre de 1533 (único cometa mencionado en este año). Desde Cajamarca, el cometa fue visible en el cielo septentrional, después de medianoche, en los primeros días de julio, pero pronto desapareció de la vista de los andinos ya que su trayectoria cruzaba las constelaciones del hemisferio celeste norte (Ziolkowski 1985: pass.).

122 Y, aparentemente, por los españoles, a juzgar por el asombro de ambos cronistas, al relatar este evento en el contexto de la muerte de Ataw Wallpa.

123 Quisiera en este lugar mencionar una vez más (véase el Cap. I) el importante, pero, desgraciadamente, olvidado aporte del sabio peruano Federico Villareal, quien hace más de un siglo, en 1892-94, demostró el carácter histórico de las informaciones refrentes a la observación en los Andes de fenómenos astronómicos extraordinarios en los años que precedieron a la invasión europea. Véase Villareal 1892-1894: pass.

124 Juan Ruiz de Arce, otro testigo ocular de los hechos, confirma el testimonio de Estete: “ *(Atabalica) rrespondio que todos aquellos dias Ayunava que otro dia lo yria a ver* ...” (Ruiz de Arce 1933: 360, citado también en Porras Barrenechea 1986: 132).

125 Fue ese un ayuno largo, por lo que los motivos tuvieron que ser sumamente importantes; véase, por ejemplo, Cieza, II, Caps. VII, VIII, XXX, XXXVI, LXII: 20, 22, 103-104, 124, 206; Cobo, 1964, L. XII, Cap. XVI: 90, 93; Pizarro, loc. cit.; Guamán Poma, 1981, fols. 236, 285, 287; Pachacuti Yamqui, 1968: 291.

126 Sería interesante averiguar cuál fue la actitud de Waskar en el período considerado, acaso ¿estaba también ayunando?.

127 Según la clasificación de Clasens y Skalnik, 1978: 637-656; Schaedel, 1978, pass.; To-

land, 1987, pass.; Conrad y Demarest, 1984, pass.

128 Ver Ziólkowski, 1984, pass. No se revela claro si la misma forma de confirmación funcionaba en el período anterior, cuando, como supongo, el nombramiento del soberano estaba a cargo de la "waka" *Wana Kawri* (o sea de sus sacerdotes); ¿quizás bastaba una iniciación de tipo principalmente religioso?

129 "*era cosa que ordinariamente él (Atabalica) acostumbraba a hacer a sus hermanos (...) porque a lo que él mismo dijo, él había muerto a otros muchos de ellos que habían seguido la parcialidad del hermano (Huascar); (...) También es de saber que ellos fueron cien hermanos y hermanas*." (Estete 1918: 325).

130 Aparte de su función de guardia personal del soberano, este destacamento desempeñaba también tareas "policiacas" en la capital del Imperio: véase más atrás en este capítulo la discusión de la "rebelión de *Apo Gualpaya*".

131 Abriendo un corto paréntesis, se podría considerar (a la luz de este ejemplo y conforme a la óptica andina de la época) a los españoles presentes al lado de *Manco Inca* como sus "alabarderos" o "guardaespaldas" extranjeros. Y fue exactamente para este fin que el Inca intentó utilizarlos, para eliminar a otros candidatos a la *mascapaycha* y reducir a los rebeldes. Este ejemplo sería posteriormente imitado por los Incas de Vilcabamba, quienes utilizaron a los guerreros *Antis* como guardia personal.

132 Véase al respecto en el Cap. I, el análisis del origen de las instalaciones incaicas en Copacabana y en Pachacamac.

133 Tema debatido largamente en los capítulos anteriores, véase el Cap. IV, V y VI.

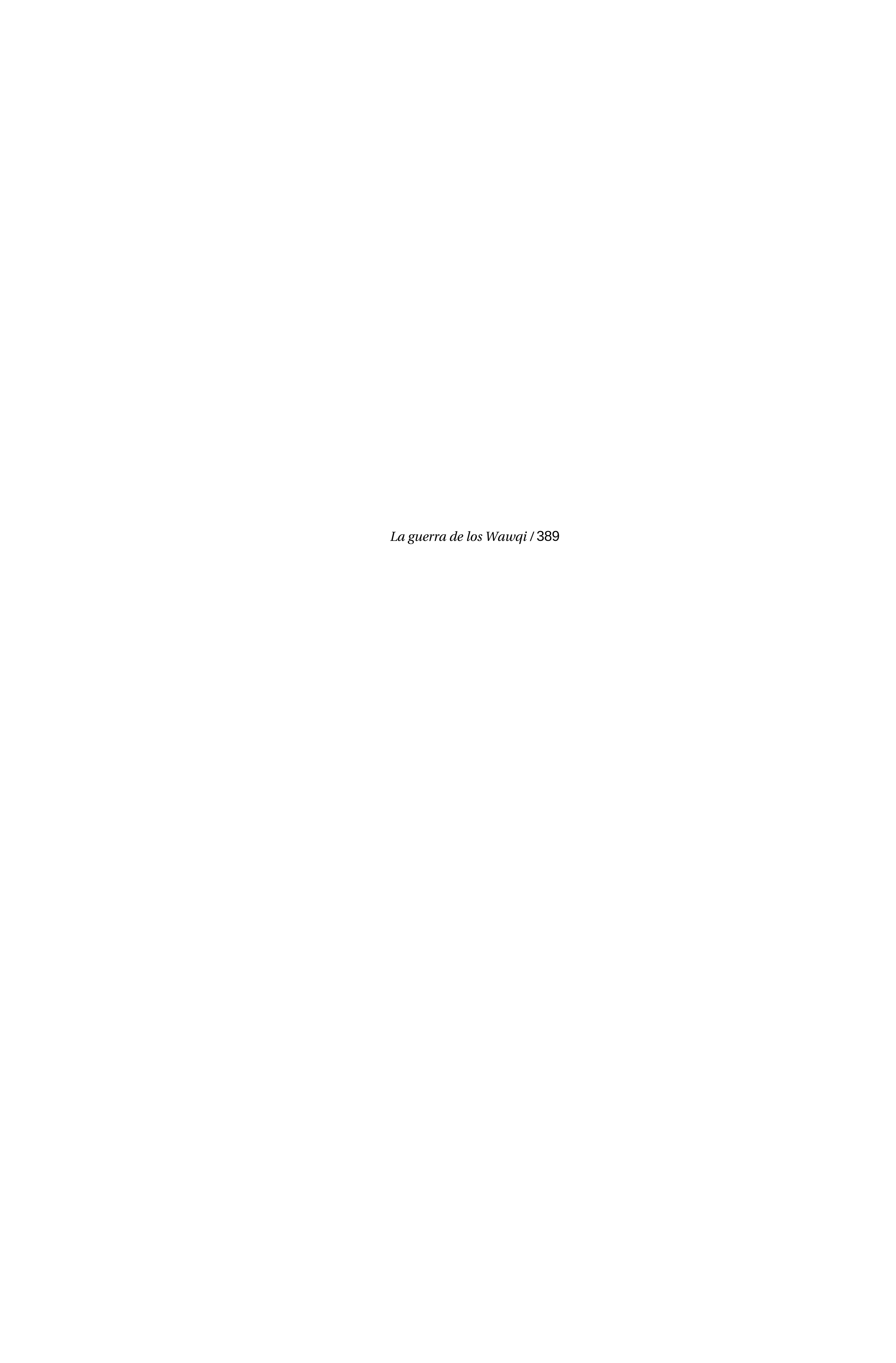
134 Véase a título de ejemplo el caso de la muerte de Wayna Qhapaq, ampliamente debatido en el presente capítulo.

135 Esto se nota especialmente en transcurso de la expedición de Diego de Almagro a Chile (Guillen 1994: 72-73, 76).

136 *Según Titu Cusi Yupanqui*, su padre, *Manco Inca* habría indicado a sus súbditos a seguir adorando las "wakas" imperiales, incluso bajo un disfraz cristiano (Regalado 1981: 49 y ss.) No nos olvidemos de la importante ayuda otorgada a los españoles durante el cerco del Cuzco por parte de las fracciones de la élite inca, hostiles a *Manco Inca*. Desde su ruptura con Manco, en 1537, *Paullu Inca* era considerado como dirigente de la nobleza cuzqueña pro-española.

137 En 1572 - Levillier, 1924: 501-502.

138 Duviols, 1976, pass.; Rostworowski, 1983, IIp., pass.; Conrad y Demarest, 1984, pass. Ver nota 4.



El 2 de febrero de 1583, a la "hora de la misa mayor", en la iglesia parroquial del pueblo de Copacabana[2] se instaló la figura de Nuestra Señora de la Candelaria, cuyo culto perdura hasta hoy día. La elaboración de esta figura santa y el establecimiento de una cofradía dedicada a su culto fueron promovidos por la parcialidad de *Anansaya* del pueblo de Copacabana, frente a una declarada oposición de parte del *"bando de Hurinsaya"* del mismo pueblo; los *Hurinsaya* intentaron promover el culto (y la cofradía correspondiente) de San Sebastián. La instalación del culto a la Virgen en el lugar mismo de uno de los más prestigiosos santuarios preshispánicos ha sido comentada y analizada por varios autores, tanto coloniales como modernos. Los puntos de interés principal para el presente estudio, sobre los que los autores mencionados hicieron hincapié, son los siguientes:

1 Se atribuye (con razón) el conflicto entre los dos grupos mencionados al hecho que el grupo de *Anansaya* estaba constituido por descendientes de los *mitmaes* de orígen cuzqueño, instalados como guardianes del santuario por Tupaq Inka Yupanki, mientras que los *Hurinsayas* eran collas, descendientes de las etnias subyugadas por los Incas. En tiempos de la Conquista española, los collas intentaron recuperan el control del pueblo (y del santuario) pero sin éxito (contrariamente a lo que suponen T. Gisbert y T. Bouysse-Cassagne[3]).

2 Se subraya que la instalación del culto a la Virgen de la Candelaria no significó una ruptura con el ritual y el simbolismo prehispánico, asociados al santuario de Copacabana, sino más bien una transición, puesto que en la nueva situación social y religiosa se conservaron varios elementos precristianos, entre otros la fecha tradicional de la principal fiesta organizada en el santuario la cual, tanto antes como después de la Conquista española, caía en febrero.

En su interesante y detallado estudio del problema, Sabine MacCormack resume estos puntos de la manera siguiente:

"*It is here we can identify a quite indisputable continuity between Inca religion and Christianity. There is continuity because the cult of the Virgin of Copacabana was initiated and organized by the descendants of the very people whom the Incas had brough to area as mitimaes to supervise the cult of the Sun on the island of Titicaca. These people opted, not for the agricultural Saint Sebastian but for the Virgin of Victory, patron of the Spanish Conquest. In organizing the new cult, the Incas of Copacabana laid claim to the same political and social prominence which they had enjoyed before the arrival of the Spaniards.*" (MacCormack 1984:53).

Suscribiéndome bajo este planteamiento general, quisiera sin embargo llamar la atención sobre algunos puntos, que merecerían aclaración:

1 ¿Por qué escogieron los incas de Copacabana a la Virgen de la Candelaria? La explicación propuesta por S. MacCormack, de que fue esta la Virgen que se apareció durante el cerco del Cuzco, no parece convincente puesto que en Cuzco se veneraba con este motivo a una imagen de la Virgen de la Asunción. E incluso en caso de aceptar, como hace la autora, la interpretación basada en la asociación que establece Guamán Poma entre las cuatro principales manifestaciones de la Virgen[4], quedamos con la incertitud: ¿porque los Anansayas prefirieron la Candelaria a, por ejemplo la Asunta o la Virgen del Rosario?

2 De aquí viene otra pregunta; de aceptar que se trataba en todo caso de hacer perpetuar un tipo de legitimación de la posición social de los Anansayas frente a los Hurinsayas a través del culto a una imagen santa relacionada simbólicamente con Cuzco (es decir con la capital del Tawantinsuyu inka[5]): ¿se trataba simplemente de sustituir una imagen por otra? ¿O había quizás algo especial, que hacía de la Virgen de la Candelaria un sustituto particularmente atractivo (para los incas de Copacabana) de la tradición del antiguo culto solar metropolitano?

3 Finalmente, hay que observar que la oposición sugerida por la autora, de un San Sebastián "agricultor", escogido por los collas, versus una Virgen con rasgos solares, promovida por los descendientes de los incas, no toma en cuenta el hecho de que antes de la llegada de los incas, fueron los collas quienes rendían el culto al Sol especialmente en la Isla de Titicaca, a menos al juzgar por el mito de "creación de los astros" y por otras referencias a los santuarios pre-incas en las islas (Bouysse, 1991: 94-95)[6].

Antes de pasar a un intento de explicación de las dudas enumeradas más arriba, hay que recordar que, según la práctica de evangelización de la época, las autoridades eclesiásticas elaboraron una lista limitada de santos y de ceremonias, cuyo culto fue implantado entre los indígenas. Esta lista, relativamente fija (aunque con cierta posibilidad de cambios), reconfirmada y ampliada durante los Concilios Limenses, enumera para el período enero -febrero a:

1 I - La Circuncisión
6 I - La Epifanía o Reyes
16 I - San Marcelo
20 I - San Sebastián

2 II - La Purificación (Virgen de la Candelaria)[7].

Ramos Gavilán, al contar la historia de la instalación del culto a la Virgen en Copacabana, dice que el motivo principal de este, fue el de conseguir un santo protector contra las heladas que destruían las cosechas, especialmente en el mes de febrero (Ramos Gavilán 1976, Parte II, Cap.II: 115). Pero hay que subrayar que, según la práctica vigente en la época, los santos protectores contra esta clase de calamidades podían ser elegidos no necesariamente en función de su posición calendárica sino más bien en relación a sus supuestas cualidades particulares o incluso por medio de echarlo en suertes, como se lo hizo en la ciudad de Huamanga en el mismo tiempo: *"En el distrito de Huamanga ubo muchos yelos y falta de agua: los del Cabildo se juntaron en su Ayuntamiento y trataron de aplacar á Dios por medio de un santo interçesor: echaron suertes y salió San Lucas, y reçibiólo la çiudad por abogado de los temporales, y determinó que todos los años se le haga una fiesta muy solemne de missa con vísperas y proçesión..."* (decreto del 31 XII 1584 - en Montesinos, vol II:96).

El hecho de que ambas partes del conflicto escogieron a dos santos inmediatamente "vecinos" en el calendario parece indicar sobre todo un interés particular para el período entre el 20 de enero y el 2/ 3 de febrero (todavía juliano)[8]. Sin entrar por el momento en detalles, parece primariamente que la selección pudo haber sido influenciada por consideraciones de orden calendárico, ya que en tiempos prehispánicos al menos una de las principales fiestas del santuario de Copacabana tenía lugar precisamente en febrero (Ramos Gavilán 1976, Ip. Cap. XXII :71).

Empecemos con la primera cuestión, es decir: ¿A qué aspecto del antiguo culto solar, en su versión metropolitana (es decir relacionado íntimamente con Cuzco), podían haber querido hacer alusión los incas de *Anansaya*, promoviendo el culto de la Virgen de la Candelaria?

Como se ha presentado en los capítulos anteriores las principales wakas en la metrópolí inca, alrededor de las cuales se polarizaba también la lucha política entre los grupos rivales, eran *Punchao* y el Wana Kawri (*Guanacaure*)[9]. El carácter solar de *Punchao* y su papel en las fiestas solsticiales del calendario ritual inca han sido detalladamente descritos por otros autores[10], pero vale la pena recordar que el culto a Wana Kawri presentaba una importante "faceta solar", hasta ahora relativamente poco investigada. Esta asociación iba más allá de la bien conocida función de Wana Kawri en la ceremonia del "warachiku", y tenía sus fundamentos en el mismo mito dinástico. Según la versión del mito propuesta por Betanzos, Wana Kawri fue originalmente creado como principal intermedíario entre los fundadores de la dinastía inca y el Sol (Betan-

zos 1987, Ip., Cap. IV :19).

Este carácter de intermediario se aprecia claramente en el culto a Wana Kawri tanto en la metropoli como en el las provincias; así por ejemplo en Huánuco, los incas instituyeron la huaca llamada *"Guanacaure"* en la cual *"se enterraba oro y plata para el sol"* (Ortiz de Zúñiga 1972, vol II: 67). Esta estrecha asociación entre el Sol y Wana Kawri iba incluso hasta la confusión de nombres, y así por ejemplo en los relatos referentes a la participación de los *hurincuzcos* en las guerras de *Wayna Qhapaq* en Quito unos cronistas dicen que el comandante de las tropas de Hurin Cusco, *Mihi*, llevaba consigo el ídolo de Wana Kawri, mientras que otros pretenden que se trataba de la figura del Sol[11].

Como he expuesto en los capítulos anteriores, el "*ídolo Guanacaure*" era el principal objeto de culto de los incas antes de la reforma promovida por Pachakuti Inka Yupanki, a efecto de la cual fue instituido el culto de nuevas representaciones del Sol, particularmente de *Punchaw*[12]. No obstante, el culto de Wana Kawri siguio siendo muy importante, especialmente entre las fracciones de la élite cuzqueña, opuestas a Pachakuti Inka Yupanki.

Pachakuti Inka Yupanki, al instalar el culto de *Punchao* lo relacionó principalmente con las festividades asociadas a los períodos de los solsticios. Para hacer resaltar la importancia de las nuevas fiestas, mudó el comienzo del año:

"*(...) hizo que el año empezase por diziembre, ques quando el sol llega a lo vltimo de su curso, al polo antártico de acá, y algunos dizen que, antes que esto mandase Pacha Cuti Ynga, el año, según la horden antigua, tenía su principio desde henero.*" (Murúa 1964, vol. II, Libro II. Cap. 38: 133).

Esta medida tenía por fin, como supongo, desplazar a Wana Kawri de la posición privilegiada que ocupaba en el calendario ritual anterior a la reforma, es decir, posiblemente cerca del comienzo del año ceremonial. En tal caso: ¿cuál podía ser el aspecto/fenómeno solar (distinto de los solsticios, atribuidos a *Punchao*), asociado a Wana Kawri, que le valdría una posición privilegiada en un calendario ceremonial que " *según la horden antigua, tenía su principio desde henero*"? T. Zuidema y A.F. Aveni demostraron que los incas estuvieron aparentemente muy interesado no sólo en los momentos solsticiales de la ruta anual (aparente) del Sol, sino también en los momentos de su pasaje por el cenit y el anti-cenit del Cuzco; estos fenómenos ocurrían, por ese entonces, el 2 de febrero, 20 de octubre, 8 de agosto y el 16 de abril, respectivamente[13]. Aparentemente en estrecha relación con el primero de los fenómenos enumerados, es decir con el pasaje del Sol por el cenit de Cuzco el 2 de febrero, se

celebraba en esta ciudad una importante fiesta del "Raymi". La participación en la parte ceremonial estaba estrictamente restringida a los Incas, sin embargo los súbditos tras este tiempo llevaban a la capital el tributo en ganado y ropa: " *de todo el rreyno se traya al Cuzco por primero de hebrero, que era la fiesta del Rayme (...) y no podían entrar con tributo hasta acabada la fiesta, que durava vn mes entero, y en aquel mismo tiempo entrava el ganado y rropa neçesaria para los sacrificios de todo el año en todo el Reyno...*" (Polo de Ondegardo, II: 147)[14].

Parece entonces que en el calendario ritual metropolitano Wana Kawri podía estar especialmente relacionado con el paso del Sol por el cenit de Cuzco el 2 de febrero (y con la fiesta del "Raymi" correspondiente), es decir, con el momento del año en el cual el astro "viene" del Sur hacía la capital inca, lo que simbólicamente parece cuadrar bien con el mito de la fundación inca de la ciudad, con el "vuelo al cielo" de *Ayaroche/Guanacaure* etc. Esta asociación explicaría también porqué, antes de la reforma calendárica de Pachakuti Inka Yupanki, el año "*tenía su principio en henero*". Como los meses incas eran lunares, (contando desde una luna nueva a la otra), el primer mes del año, para encuadrar con el pasaje del Sol por el cenit (2 de febrero) tenía forzosamente que empezar con un novilunio en enero.

Como argumento adicional, en apoyo a esta relación espacio-temporal entre Wana Kawri y el Sol cenital, se podría mencionar el dibujo de Guamán Poma referente a las ceremonias y fiestas del mes de febrero (Guamán Poma 1980, fol. 238). En este dibujo aparece el Inca, arrodillado frente a una huaca, arriba de la cual está representado el Sol. Aunque en este caso el nombre del ídolo reverenciado por el soberano no está indicado, en otros lugares de la misma obra encontramos una representación muy parecida, asociada por el cronista a la huaca "*huanacauri*" (ibid. fol.264).

Pero : ¿qué tiene todo eso que ver con los incas de Copacabana y su culto a la Virgen de la Candelaria?

Primero, tenemos el testimonio de Ramos Gavilán de que en febrero los incas de Copacabana y los del Cuzco festejaban sincrónicamente una ceremonia particular (que constituía probablemente parte de las festividades del Raymi): "*En cierto tiempo del año, por el mes de febrero, (al cual llaman Atumpucoy) los Indios Incas, así del Cuzco como de Copacabana, tenían un juego, y era que hacían unas grandes bolas, del esparto que ellos tienen, comunmente llamado icho, y ciñiendose con sus mantas, encendían las bolas, o pelotas y con grandes alaridos iban volcándolas y echándolas fuera del pueblo, con que entendían que quedaban libres de enfermedades, eran grandes los fuegos que hacían...*" (Ramos Ga-

vilán 1976, I p. Cap. XXII: 71)[15].

Segundo, los nobles Incas de Copacabana parecen estar estrechamente relacionados con dos personas que rendían culto particular a Wana Kawri. Ante todo, con Wiraqucha Inka, puesto que el primer "gobernador" de los mitimaes incas, instalados por Tupaq Inka Yupanki fue *Apu Inca Sucso* nieto de Wiraqucha Inka y, aparentemente, esta función se conservó en manos de los descendientes de este soberano hasta comienzos del siglo XVII: "*Este Apu Inca Sucso fue padre de Apochalco Yupanqui, abuelo de don Alonso Viracocha Inca y de Don Pablo, su hermano, que hoy día gobierna el pueblo.*" (Ramos Gavilán 1976, Ip, Cap. XII: 44).

El segundo personaje es *Paullu Inka*:" *Cuando los Españoles habían entrado ya en la tierra, uno de los hijos de Guaynacapac que estaba en el Cuzco, llamado Paullo Topa Inca, vino a este asiento de Copacabana en busca de su hermana, y al modo y usanza de los Incas (sacándola del recogimiento) se casó con ella, y tuvo algunos hijos y esta es la causa que muchos Indios de Copacabana se aventajan en nobleza a los demás...*" (ibid. Cap. XXXI: 97).

Desde al menos 1537, hasta su conversión al cristianismo en 1543, *Paullu Inka* permaneció guardián (¿sacerdote ?) de Wana Kawri: *"(...) vuelto de chile Paullu Inca le hiço casa junto a la suya. y desde entonces le hiço allí la fiesta del Raymi, hasta que los cristianos la descubrieron, y sacaron de su poder. hallose con ella cantidad de ofrendas, ropa pequeña de idolillos, y gran copia de oregeras para los mancebos que se armaban caballeros."* ("Relación de las Guacas...," en: Rowe 1979: 46, Co-6:7).

Según S. MacCormack, *Paullu Inca* tuvo gran importancia para la futura introducción del culto de la Virgen en Copacabana, por razón de varios lazos que le unían a este lugar: "*Paullu's career, his support of the Spaniards and conversion to Christianity may be viewed as a prelude to the inauguration of the cult of the Virgin of Copacabana an as an indication of what this cult stood for in political terms. For, Paullu's ally Apuchalco Yupanqui was the grandfather of Don Pablo Inca and Don Alonso Viracocha Inca, who were the gobernadores of Anansaya at Copacabana at the time when Anansaya wanted to choose the Virgin as patron saint (ibid.) We now see that this choice fits into the political alignments of the Incas of Copacabana almost from the beginning of the Conquest. (...) The Virgin whom Anansaya wanted for Copacabana, then, was the Virgin who had brought the Spaniards to victory, just as the Sun had brought victory to the Incas. In this way, one may view the Incas of Copacabana as integrating themselves into the new ruling class. They did this by using a time-honored Inca method: seeing that the Sun could no longer be an imperial deity, the victorious Virgin of Cuzco succeeded the Sun in this role, and in*

this way became the Sun's successor at Copacabana." (MacCormack 1984: 49).

Sin contradecir la explicación propuesta por la autora, habría, sin embargo, que recordar que *Paullu Inca*, aunque fiel aliado de los españoles, manifestaba aparentemente ciertas reservas en aceptar la religión cristiana; por ello fue bautizado recién en 1543. Hasta esta fecha, como lo señalan los cronistas citados, tenía en custodia la "*huaca Huanacauri*", en honor de la cual celebraba las ceremonias de "*Raymi*", en las cuales tomaban parte otros incas cuzqueños.

Tomando en consideración estas evidencias, parece justificado suponer la existencia paralela de "otro trasfondo" en las motivaciones que los *Anansayas* tuvieron en su decisión de instalar un culto dedicado particularmente a la Virgen de la Candelaria y a su fiesta el 2 de febrero. Podemos avanzar la siguiente hipótesis: los *Anansayas* de Copacabana, por ser descendientes de una de las fracciones de la élite cuzqueña (linaje de Wiraqucha Inka o *Sucsu panaca*) que estaba particularmente asociada al culto de Wana Kawri/Sol cenital, promovieron el culto de la Virgen de la Candelaria no sólo con el afán de sustituir a su antiguo patrón, el Sol, por otra imagen santa "victoriosa" de mayor prestigio, sino también (o quizás, sobre todo) para hacer perpetuar, a través del culto cristiano, una fecha importante (la del pasaje del Sol por el cenit de Cuzco), por medio de la cual guardaban otro lazo simbólico con la antigua metrópoli. Recordemos que su posición social frente a los lugareños se fundamentaba precisamente en el recuerdo de una situación establecida por los soberanos cuzqueños.

A luz de esta explicación, la empeñada oposición de los *Hurinsayas* al establecimiento en Copacabana del culto a la Virgen de la Candelaria parece comprensible. En tal caso: ¿Por qué los *Hurinsaya* propusieron, como rival de la Virgen a San Sebastián, un santo immedíatamente "vecino" en el calendario ritual promovido por ese entonces por los evangelizadores? ¿De dónde venía este interés por instalar una fiesta en la segunda mitad de enero? Por falta de referencias más detalladas acerca del culto religioso (y especialmente del calendario ritual) de los collas antes de la llegada de los incas, cada explicación que intente relacionar a San Sebastián con una eventual tradición prehispánica (y preinca) puede ser sólo tentativa, pero me permito presentar la siguiente hipótesis.

Ramos Gavilán dice claramente que el culto solar instalado en las islas de Titicaca y en Copacabana tenía antecedentes preincaicos (Ramos Gavilán 1976, Ip, Cap. IV: 20 - 21); es entonces de suponer que, antes de la conquista inca de la región, no existía ningún motivo para celebrar las ceremonias en las fechas asociadas a, por ejemplo, el pasaje del Sol por

el cenit de Cuzco, es decir de un lugar situado mucho más al Norte. Pero es probable que, aunque las fechas fuesen diferentes, podría tratarse de la observación (y celebración a través de las fiestas), de los mismos fenómenos, particularmente de los pasajes del Sol por el cenit local de Copacabana y de la Isla del Sol. Tom Zuidema, en uno de sus trabajos observó que a la latitud de la Isla del Sol y de Copacabana (16°30', aproximadamente), los ocho fenómenos solares mencionados anteriormente (solsticios, equinoccios, pasajes por el cenit y por el anti-cenit) dividen el año en ocho períodos de casi la misma duración en días, lo que pudo constituir un interés de tipo simbólico y ritual (Zuidema 1981: 326). La importancia de la observación de los pasajes cenitales en esta región parece tener justificación y fundamento suficientes en el mismo mito de la creación de los astros, los cuales, según las creencias anotadas por los cronistas, habían subido al cielo (es de suponer que verticalmente...) de la Isla del Sol (Ramos Gavilán 1976, Ip, Cap.IV: 20). Los pasajes del Sol sobre Copacabana ocurrían en la época considerada (es decir alrededor de 1580) los días 25 de enero y 29 de octubre (juliano). Al escoger a San Sebastián, cuya fiesta cae el 20 de enero, los Hurinsaya podrían haber querido acercarse lo más posible al evento en cuestión[16]; de esta manera habrían intentado subrayar la tradición religiosa local, oponiéndose, a nivel simbólico, a las pretensiones "imperialistas" de los Incas de *Anansaya*.

Al aceptar la posibilidad de esta "motivación solar" entre los *Hurinsayas*, podríamos quizás entender mejor por qué, después de una enconada oposición, se "convirtieron" tan rápidamente al culto de la Virgen, en vez de, por ejemplo, fundar una cofradía rival de San Sebastián. Ramos Gavilán lo atribuye a los milagros realizados por la Virgen, que persuadieron incluso a los más declarados seguidores de San Sebastián (Ramos Gavilán 1987, IIp: 130 - 131).

No entrando en esta delicada materia de "milagros", para cuyo análisis no me siento competente, quisiera sin embargo llamar la atención sobre un hecho de otra naturaleza, que en poco tiempo cambió todo el aspecto calendárico - religioso del conflicto entre las *sayas* rivales. En octubre de 1584 la Audiencia de Lima, cumpliendo un decreto de su Majestad Felipe II, adoptó en el territorio del Virreinato del Perú la reforma gregoriana del calendario cristiano (en vigencia en España desde octubre 1582). En la práctica, esto consistió en la omisión de diez días del mes de octubre 1584 (al día 4 de octubre le sucedió el día 15 de octubre, sin cambiar el orden de los días de la semana). En efecto, cambiaron de posición en el calendario todos los fenómenos astronómicos cíclicos, entre otros los momentos críticos del movimiento anual (aparente) del Sol. Así, desde 1585, según el nuevo cómputo, el pasaje del Sol por el Cenit de

Cuzco mudó del 2 al 13 de febrero, mientras que a la latitud de Copacabana pasó del 25 de enero al 4 de febrero. En virtud de esto, la fecha de la fiesta de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) se vio asociada al pasaje del Sol por el Cenit local, mientras que los incas de *Anansaya* se vieron súbitamente privados de parte de la justificación simbólica, por la cual habían peleado con los *Hurinsayas*. ¿Fueron éstas las motivaciones, que facilitaron la relativamente rápida conversión de los *Hurinsayas* al culto de la Virgen? ¿Acaso fueron las mismas, que influyeron en cierta medida en la instalación en el Santuario de otra fiesta, la novena, nueve días después de la festividad principal?

No quiero decir con esto que considera todo el aspecto de la rivalidad entre las dos "sayas" como consecuencia de unas consideraciones de carácter puramente astronómico. Pero me parece que, dada la importancia de esta componente hasta en la vida cotidiana y en el ritual de los campesinos de hoy día[17], tenemos que considerar que el "discurso ideológico-religioso" andino de hace 400 años atrás era sin duda más complejo y sofisticado de lo que resalta a primera vista a la lectura de los evangelizadores de la época.

La hipótesis presentada más arriba, especialmente en su segunda parte, relativa a las supuestas motivaciones de los collas para intentar promover en Copacabana el culto a San Sebastián y a las posibles causas de su conversión al culto de la Virgen, no es más que una sugerencia que tendrá que ser cuidadosamente analizada a la luz de las evidencias acerca de la formas del culto a la Virgen en Copacabana a fines del siglo XVI, del simbolismo asociado a ambas imágenes santas "rivales", etc. Pero de todas maneras parece que en el caso de la Virgen de Copacabana, los protagonistas incas del culto de esta santa imagen intentaron (aparentemente con cierto éxito) perpetuar mucho más de su tradición histórico-religiosa antigua, que lo que se podría pensar a primera vista. De una tradición, que a fines del siglo XVI, hacía revivir el conflicto anterior en seis o siete generaciones, entre Wiraqucha Inka y su hijo Pachakuti Inka Yupanki.

NOTAS

1 La versión preliminar del presente capítulo fue presentada en el Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Amerindias en Aix en Provence, Francia, en diciembre 1989, una versión modificada fue preparada para el Simposio Internacional "Tiempo y Astronomía en el Encuentro de los Dos Mundos", que tuvo lugar en Varsovia y Frombork entre el 27 de abril y el 2 de mayo de 1992 y publicada en las Actas de este Simposio (Ziólkowski 1994). Quisiera agradecer al astrónomo Robert M. Sadowski por su colaboración y a los doctores Tristan Platt y Ryszard Tomicki por sus interesantes observaciones.

2 La primera iglesia en Copacabana tenía como patrona a Santa Ana (Elías 1984: 42) cuya fiesta cae el 26 de julio.

3 Ramos Gavilán describe así los hechos: "*En este asiento de Copacabana tenía el Inca dos mil indios francos de todo tributo, pecho y ocupación que solo servían de limpiar las casas que digo y acudir a su reparo y al de las que haba en las islas Titicaca y Coata. (...) Así en esta gente a quien pudo bien acreditar de valerosa (...), una valiente India, natural de Copacabana del ayllo Guayro, casada con un Indio Canche, la cual si viviera en Roma tuviera estatua (...) pués libro a su republica y pueblo y fue así. Como los Incas hubiesen dado vuelta al Cuzco, después de entablados las cosas de Titicaca Coata y Copacabana, los Indios de Yunguyo, viéndose enajenados de sus* (sic! -MSZ) *estimada y querida isla, juzgando a injusticia la que Topa Inca había usado con ellos y que la nueva de que los españoles habían entrado en la tierra iba cada día siendo más cierta, determinaron deshacer aquel agravio y cobrar su isla por fuerza de armas, erales forzoso ganar primero el pueblo porque de otra manera quedarían burlados y en agraz sus deseos, porque el Inca había tomado los puertos y pasos, con cercas que había hecho en el pueblo de Yunguyo,, y fortalecidos los de gente de la guarnición, y ocupando tambien el puesto de Tiquina para la isla, y así era imposible tomarla, sin sujetar primero a Copacabana y para esto esperaron tiempo y puestas sus espías supieron de ellas que toda la fuerza de Copacabana se fundaba en las sementeras y la gente que en el pueblo había, de más de ser poca estaba bien descuidada, de la traición que les amenazaba, lo cual visto por los Yunguyos (luego sin más consejo) entraron de golpe al pueblo, con ayuda de algunos Lupacas y Pacajes (gente contraria a los de Copacabana) y aúnque hallaron alguna resistencia fué poca y así iban ganando tierra, desbaratando los contrarios, entre estos andaba el Indio Canche, que cayó mal herido en el asalto, viéndole así caido su mujer Guayro, revestida de un animo más que varonil y desnudando al descaecido marido las armas, se armó de ellas, dando tanto en que entender al enemigo, a quien como tigre cuando le roban los hijos o leona hambrienta, se había opuesto que con su animo y voces, de tal manera hizo rostro al contrario, y tanto valieron sus palabras, que avivaron a los ya desmayados soldados, poniendo en cada uno nuevo coraje, que con ellos,, y los que venían de refresco sustento la diferencia y combate y defendio la fuerza que esotros pretendían entrar, haciéndoles con gran afrenta suya volver las espaldas y que los que cantaban victoria fuesen llorando su vergonzoso vencimiento.*" (Ramos Gavilán 1976, Lib. I, Cap.XXVIII: 91 - 92). Aunque un poco enredado, el relato citado presenta claramente la siguiente secuencia de hechos:

a Aprovechando la confusión ocasionada por la llegada de los españoles al *Tawantinsuyu*, los Yunguyos, ayudados por Lupacas y Pacajes, atacan a los *mitimaes* instalados en Copacabana.

b El inicio de la batalla resulta exitoso para los atacantes: " *así iban ganando tierra, desbaratando a los contrarios*"...

c Uno de los defensores (¡y no atacantes! - véase más atrás) un "*Indio canche*", cae herido, su mujer (entonces: ¡también una mitmaq !) toma sus armas y "*defendió la fuerza que esotros pretendían entrar*", animando a los defensores de tal forma que éstos logran oponerse a los atacantes Yunguyos.

d Al final ganan los defensores, mientras que los atacantes Yunguyos, vencidos "*que cantaban victoria fuesen llorando su vergonzoso vencimiento.*" (compárese el p. 2).

Aparentemente por causa de una lectura un poco apresurada del fragmento citado, Teresa Gisbert y tras ella Thérèse Bouysse-Cassagne, proponen una interpretación totalmente distinta de los hechos, según la cual la " *India Guayro*" (esposa del *Indio Canche*) dirige el combate de los Yunguyos que logran recuperar la Isla (Gisbert 1984: 29; Bouysse-Cassagne 1988: pass.). Es decir : según su opinión la " *India Guayro*" no sería una defensora de Copacabana sino una de las atacantes, y en vez de luchar por la "causa de los incas" lucharía contra ellos (ibid.). Una lectura más detenida del fragmento correspondiente de la crónica (véase más atrás) permite, a mi parecer, rechazar esta interpretación. En caso de aceptarla, se supondria que fueron los Yunguyos quienes lograron retomar el control de Copacabana en los años 30 del siglo XVI: al ser así habría que preguntarse cómo los descendientes de los incas cuzqueños hubiesen podido desempeñar un posición prominente (bando de Anansaya) en el mismo pueblo unos 50 años más tarde.

4 MacCormack, 1984: 49, véase también: Guamán Poma 1980, fol. 402-403: 374-375. Por su parte Poma subraya repetidamente que la Virgen del Sunturhuasi fue Nuestra Señora de la Peña de Francia (ibid.).

5 Para legitimar su posición, los *Anansayas* consideraron indispensable no sólo atribuirse el culto de cualquier "imagen victoriosa": igualmente importante era poder valerse de este culto para mantener un lazo simbólico con el Cuzco.

6 La existencia de un culto solar preinca se ve confirmada entre otros en el relato acerca del origen del Santuario en la Isla del Sol (Ramos Gavilán 1976, Ip, Cap. IV: 20 - 21). Los incas trasladaron los lugareños a Yunguyo (ibid); después les prohibieron la participación en la ceremonias estatales, por considerarar la conducta de los collas de indecente (ibid., Cap.XXIX:93).

7 La fiesta de Nª Señora de la Candelaria aparece ya en la lista oficial de "fiestas para indios" enumeradas en la Constitución 21ª del I Concilio Limense de 1551, inmediatamente después de la Fiesta de los Reyes (Vargas Ugarte 1951:18 - 19). La fiesta de San Sebastián se ve oficialmente "legalizada" en las sinodales expedidas por el Arzobispo Lobo Guerrero en 1613 (Mendiburu 1902: 42), sin embargo ya el III Concilio Limense de 1582-83 decidió que: " *si quieren empero algunos de los yndios guardar otros días de fiesta de los que nosotros guardamos, y no trabajar ni hazer obra servil, tengan libertad para hazerlo...*" (Vargas Ugarte 1951: 366). Sería interesante estudiar más detalladamente la "carrera" de este Santo en los Andes.

8 En el Virreinato del Perú el calendario juliano estuvo en uso oficial hasta octubre 1584, es decir dos años más que en España. Este hecho tuvo aparentemente un im-

BIBLIOGRAFIA

pacto particular sobre la historia del santuario de Copacabana, como se verá más adelante.

9 Ver la nota anterior.

10 Entre otros Duviols, 1967, Ziolkowski, 1987, 1991; Zuidema 1982.

11 Compárese por ejemplo Betanzos 1987, Ip., Cap.XLVIII: 199 -200 con Murúa, Ip., Cap.31-32: 81-82; Cap. 34: 90 -92) y la discusión del problema de la relación Sol - *Wana Kawri* en los capítulos I, V y VI.

12 Véase Ziólkowski, 1991.

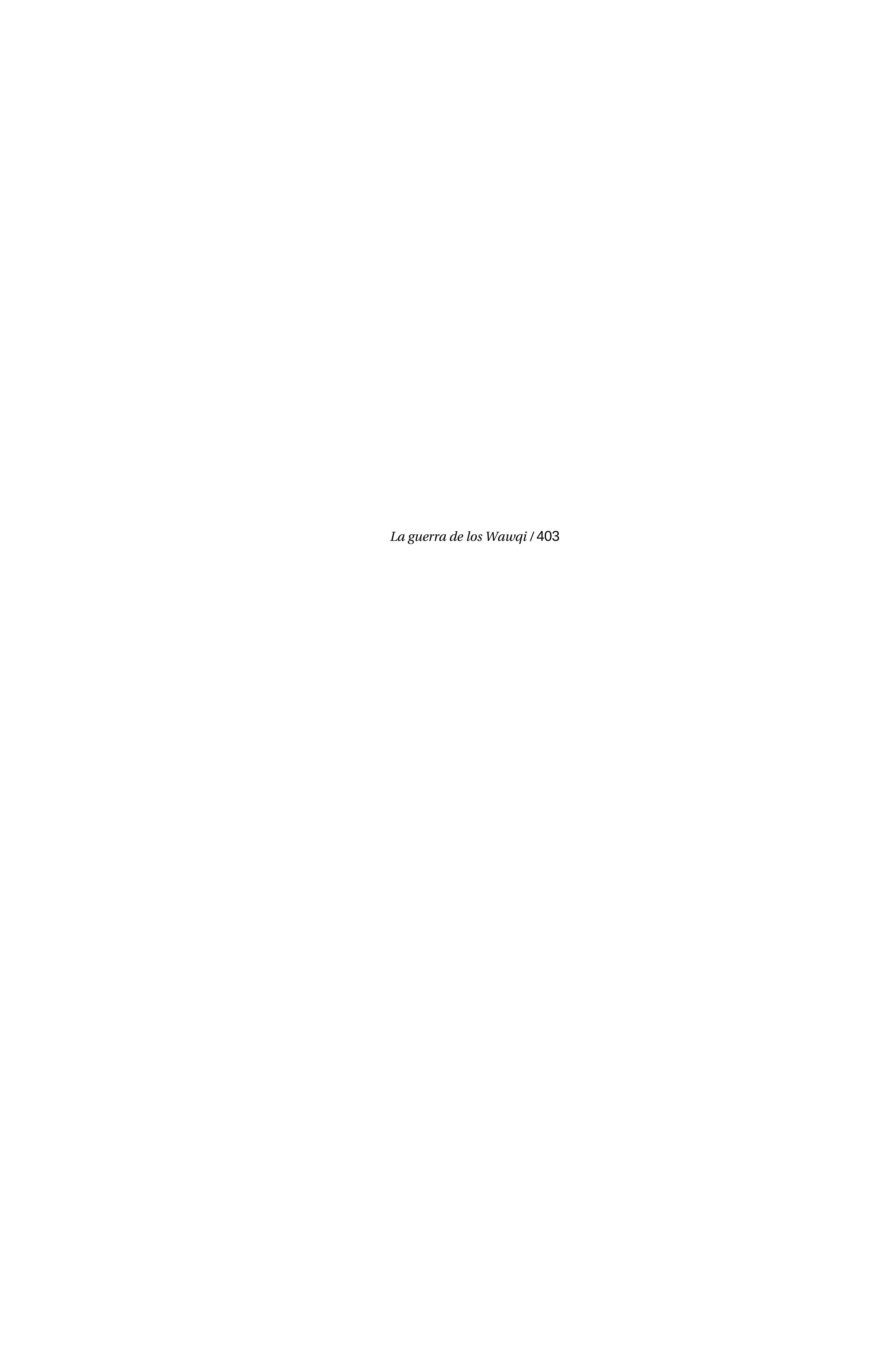
13 Según el calendario juliano, para obtener las fechas correspondientes según el calendario gregoriano, hay que añadir 10 días. Los autores mencionados identificaron tentativamente las huacas (del sistema de los ceques del Cusco), que hubieran servido para la observación de las salidas y de las puestas de sol en los mencionados días (Zuidema 1981, pass.; Aveni 1981: pass.). Zuidema fue, al parecer, el primero en notar la existencia de una eventual asociación entre la fecha del pasaje del sol por el cenit de Cuzco y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria: " *Our interest in Titicaca resulted from the following question: Ifthe Incas in Cuzco were interested in the date of August 3 not only beause it indicated the lunar month of AZSS (Anti-Zenith Sun Rise -MSZ)) at their latitude (Cuzco) but also because they sought to divide the year into eight equal time intervals where in the Andes would observations of the zenith and antizenith sun generate such a division of the year? The answer is at the latitude of -16 30, which is the latitude of both the Island of the Sun and of Copacabana. Moreover, when the Indians of Copacabana established the cult of the Virgin there in 1582 initially against the wishes of the Catholic church, they first chose February 2 as the day of her worship (the "Virgen de la Candelaria"). They later changed this to August 5. Both date (of zenith passage and of antizenith passage, respectively) are related to the division of the year into eight equal part. An original pan-Andean interest in these dates might have supported the religious importance of the Island of the Sun as well as of Copacabana, its port of access.*" (Zuidema 1981: 326). Este fragmento es un buen ejemplo de la admirable intuición científica de este estudioso pero también (desgraciadamente) de su manera un poco apresurada de leer e interpretar las fuentes, tanto históricas como astronómicas. Otros autores hicieron una crítica de los trabajos de Zuidema y Aveni, poniendo en duda no sólo la existencia de evidencias materiales (orientaciones) asociadas a las fechas de los pasajes cenitales del Sol, sino resaltando también la debilidad de la base etnohistórica correspondiente (Dearborn y Schreiber, 1986: 35 -36, Dearborn, 1987/88: 25). Aparentemente ambas partes de este debate no han tomado en cuenta el testimonio de Polo de Ondegardo acerca de una importante fiesta de "Raymi" a comienzos de febrero (Polo, II: 147), que parece coincidir con el pasaje del sol por el cenit de Cuzco el 3 de febrero (juliano). Véase la nota siguiente.

14 En la misma fecha eran llevadas al Cuzco las acllas: " *(...) por el mes de hebrero, que es quando hacían las fiestas del Raymi en la ciudad del Cuzco, las llevaban a aquelle ciudad, conforme a lo que a cada provincia cavía...*" (Polo de Ondegardo, III:82). Para más detalles acerca de esta festividad, véase Ziolkowski, 1988: 239 -241.

15 Una ceremonia similar tenía lugar dentro del cuadro de las festividades de Citua, para más detalles y un análisis crítico de los datos véase Ziolkowski, 1987: 204-205).

16 Por no tener a disposición otro santo, aún más cercano por causa de las limitaciones impuestas por la Iglesia, puesto que en la época considerada no se notan casos de culto particular a ningún otro de los santos en el período comprendido entre 20 de enero y 2 de febrero (Mendiburu 1951: 45 - 46). Las causas de la elección de San Sebastián como patrón de la cofradía de los *Hurinsayas* merecerían un estudio aparte (véase la nota 7).

17 Para mencionar sólo a los excelentes trabajos de Gary Urton, que tratan a fondo de estos problemas - Urton 1981.



Abreviaturas:

BAE	Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
BIFEA	Boletin del Instituto Frances de Estudios Andinos, Lima
CLDRHP	Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima.
JSA	Journal de la Société des Américanistes, París.
RMN	Revista del Museo Nacional, Lima.

ACOSTA, José de
1954 *Historia Natural y Moral de las Indias*, BAE, t. 73. Madrid.

ADAMSKA, Anna y MICHCZYNSKI, Adam
1996 Towards Radiocarbon Chronology of the Inca State, en: *ANDES Boletin de la Mision Arqueologica Andina*, Universidad de Varsovia, vol. 1 (en prensa)

AGUILAR PAEZ, Ricardo
1970 Adaptación de la primera edición de la obra de Antonio Ricardo: *Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua, y en lengua española*, Lima, 1586. Lima.

AGUSTINOS
1918 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales*, CLDRHP, t. XI.
1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*, Pontíficia Universidad Católica del Perú, Lima

ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 véase Duviols, 1967.

ANONIMO
1906 "Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas", en *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, ed. Victor Maurtua, vol. 8, Lima: 149-165.

ANONIMO
1934 *Relación del sitio del Cuzco [...], 1535-1539*, CLDRHP, 2a. serie, t. X, en: Biblioteca Peruana, Primera serie, tomo III. Editores Técnicos Asociados, S. A. Lima, 1968.

ARRIAGA, Pablo José de
1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú*, BAE, t. 209: 192 - 277.

AVENI, Anthony F.
1981 Horizon Astronomy in Incaic Cuzco, en: *"Archaeoastronomy in the Americas"*, R. A. Williamson (ed.), A Ballena Press - Center for Archaeoastronomy Cooperative Publication, 1981: 305-318.

AVILA, Francisco de
1980, 1987 véase Taylor, G., 1980, 1987.

BALDET, F.
1950 *Liste générale des comètes, de l'origine à 1948*, en: Annuaire du Bureau des Longitudes pour l'an 1950.

BALDET, F. y G. de OBALDíA
1952 *Catalogue général des orbites des comètes de l'an 1466 à 1952*, Centre National de la Recherche Scientifique.

BAUER, Brian S.

1992 *Avances en arqueología andina*. Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de las Casas", Archivos de Historia Andina vol. 16, Cusco.

BERTONIO, Ludovico

1984 (1612) *"Vocabvlario de la lengva aymara*, Iuli, 1612 (ed. facs.). La Paz.

BETANZOS, Juan de

1987 (1551) *Suma y narración de los Incas*, prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martin Rubio, Ediciones Atlas. Madrid.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérese

1978 L'espace aymara: urco et uma, *Annales*, vol. 33, no. 5-6: 1057-1080.

1988 "*Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*", Hisbol, La Paz

1992 "Le lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure", BIFEA, 21 (1): 89 - 159

BRAVO GUERREIRA, María Concepción

1977 "La muerte de Huayna Capac, 1530: precisiones cronológicas", *Revista de Indias*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, año XXXVII, enero-junio 1977, núms. 147-148: 7-22.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 *Miscelánea antártica. Una historia del Perú Antiguo,* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fac. de Letras, Instituto de Etnología. Lima.

CALANCHA, Fray Antonio de la

1639 *Coronica Moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv* [...], Barcelona.

CASO, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM. México.

CASTRO, Diego de y Diego ORTEGA MOREJON

1934 *Relación y declaración del modo que este valle de Chincha* ..., CLDRHP, 2ª serie, t. X, Lima: 134 - 149

CHAUNU, Pierre

1976 *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, Nouvelle Clio, Paris.

CHRISTIAN jr, William

1981 *Local Religion in Sixteenth century Spain*, Princeton University Press, Princeton

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1967 *El señorío de los Incas*, Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1973 *La crónica del Perú*, Biblioteca peruana, 1, Lima.

1987 *Segunda parte de la Crónica del Perú: el Señorío de las Incas*, Pontíficia Universidad Católica del Perú, Lima.

CLAESEN, D. P. y SKALNIK (editores)
1978 *The Early State*, Mouton, The Hague.
CLAESEN, Henri J. M. y VELDE, Pieter van de (editores)
1987 *Early State dynamics*, E. J. Brill, Leiden, New York, Kóbenhavn, Köln.
COBO, Bernabé
1956/1964 *Historia del Nuevo Mundo*, BAE, t. 92, Madrid.
CONFESSIONARO
veáse DOCTRINA
CONRAD, Geoffrey W., y DEMAREST, Arthur A.
1984 *Religion and Empire. The dynamics of Aztec and Inca expanionism*, Cambridge University Press, Cambridge.
COOK, David Noble
1981 *Demographic collapse. Indian Perú*, 1520-1620, Cambridge.
DAY, Kent C.
1980 Las ciudadelas de Chanchán., en: RAVINES 1980: 155 - 158.
DEARBORN, David S.P.
1987/88 "Blinded by the Light (A response to On seeing the Light by A. Aveni)", *Archaeoastronomy. The Journal of the Center for Archaeoastronomy*, vol. 10: 24 - 27.
DEARBORN, David S.P. y SCHREIBER, Katherina
1986 "Here Comes the Sun", *Archaeoastronomy. The Journal of the Center for Archaeoastronomy,* vol. 9: 15 - 37.
1989 Houses of the rising Sun en: *Time and Calendars in the Inca Empire*, M.S. Ziólkowski, R.M. Sadowski (ed.), B.A.R., Oxford 1989
DEMAREST, Arthur A.
1981 *Viracocha, the Nature and Antiquity of the Andean High God*", Monographs of the Peabody Museum, n.6, Cambridge (Mass.).
DOCTRINA
1985 "*Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios, (...) por Antonio Ricardo , Lima 1583 - 1585*", ed. facsimil., Consejo de Investigaciones Científicas, Madrid
DUVIOLS, Pierre
1967 Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas [...], JSA, vol. LVI - 1, París: 7 - 39.
1971 "La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial.", Travaux de l'Institut Français d' Etudes Andines t. XIII, Lima
1976a "La Capacocha...", *Allpanchis Phuturinqa,* vol. IX, pp. 11-57.
1976b "'Punchao', Idolo mayor de Coricancha. Historia y tipología": *Antropología Andina*, n.1-2, Cusco: 156-183.
1980 "Algunas reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del poder incaico", en: *Historica*, vol. IV n.2, Lima: 183-196,.
1993 "Estudio y comentario etnohistórico" en: PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA 1993: 11 - 126.
EARLS, John y SILVERBLATT, Irene
1978 "La realidad física y social en la cosmología andina", en: *Actes du XLII Congrés International des Américanistes*, t. 4, Paris.

ELIAS O.F.M., Fray Julio Maria
1984 ”La Mamita de Copacabana y su santuario.”: *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología* no. 1, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba: 41 - 55.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1976 *Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señorialismo feudal en el Imperio Inca*. RMN, t. 42: 247 - 298
1978 *La vida publica de un principe inca residente en Quito. Siglos XV y XVI.*, BIFEA, t. VII, no 3-4: 1 - 31

ESTETE, Miguel de
1918 *El descubrimiento y la conquista del Perú* (introducción y notas de Carlos M. Larrea), Quito.

FERNANDEZ “El Palentino”, Diego
1963 “*Historia del Perú*”, BAE, t. 165, Madrid.

FLETHER, H.J.
1930 The Use of Genealogies for the Purpose of Dating Polynesian History, *Journal of the Polynesian Society*, vol. 38: 189 - 1994.

GAREIS, Iris
1987 “*Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*”, Münchner Beiträge zur Amerikanistik Band 19, Klaus Renner Verlag, Hohenschäftlarn 1987

GAÑALSUL, Hermanas
1608 " Testamento ....", 7 folios, copia inédita de un documento colonial, en los archivos de laComunidad de Sidsid, canton del Tambo, Provincia de Cañar, Ecuador. Una fotocopia deldocumento en cuestión más su versión paleografiada se encuentran en los archivos de la Misión Arqueológica Andina de la Universidad de Varsovia, Polonia

GARCILASO DE LA VEGA, “El Inca”
1963. I. *Comentarios reales de los Incas*, primera parte, BAE, t. 133. Madrid.
1963. II. *Comentarios reales de los Incas*, segunda parte, BAE, t. 134. Madrid.

GASPARINI, Graziano y MARGOLIES, Luise
1977 *Arquitectura Inka*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz.
1984 El idolo de Copacabana, la Virgen María y el mundo mítico de los Aimaras, *Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y teología.* no. 1, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba: 25 - 39

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
1952 *Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, Lima, 1609, ed. facs., Lima.

GRUSZCZYNSKA-ZIÓLKOWSKA, Anna
1995 *El poder del sonido. El papel de las crónicas españolas en la etnomusicología andina.,* Colección Biblioteca Abya-Yala, vol. 24, Quito

GUAMAN POMA de AYALA, Phelipe
1936 *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Institut d`Ethnologie, Paris.
1980 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI Editores, México.

GUILLEN GUILLEN, Edmundo
1974 *Versión Inca de la Conquista*, Lima.
1977 Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanki, *Historia y Cultura*, vol. 10, Lima: 47-93.
1981 Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. El estado imperial inka y su trágico final: 1972, *Historia y Cultura*, vol. 13-14, Lima: 61-99.
1984 Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de reconquista inca, en: BIFEA, vol. XIII, no. 1-2, Lima: 17-46
1991 "Wila Oma: el último gran Intip Apun del Tawantinsuyu", en: ZIÓLKOWSKI (ed.), 1991: 75 - 80
1994 *La guerra de reconquista Inka*, Lima
GUTIERREZ DE SANTA CLARA, Pedro
1963 *Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú*. BAE, t. 166, Madrid.
HEMMING, John
1970 *The Conquest of the Incas*, London
1982 *La conquista de los Incas* , Fondo de Cultura Economica, Mexico
HERNANDEZ PRINCIPE, Lic. Rodrigo
1923 Mitología Andina. Idolatrías de Recuay. 1622., Nota final de Carlos A. Romero, *Inca*, n°1, Lima
HO PENG YOKE
1962 Ancient and Mediaeval Observations of Comets and Novae in Chinese Sources, *Vistas in Astronomy*, vol. 5: 127-225.
HUERTAS, Lorenzo
1981 *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
ITIER, César
1992 "Discurso ritual prehispánico y manipulación misionera: la "oración de Manco Cápac al Señor del cielo y tierra" de la Relacion de Santa Cruz Pachacuti, BIFEA vol. 21 (1): 177 - 196.
IWASAKI CAUTI, Fernando
1986 "Las panacas del Cuzco y la pintura incaica.", *Revista de Indias*, vol. XLVI, no. 177: 59 - 74.
JEREZ, Francisco de
1917 *Verdadera relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla* [...] CLDRHP, t.V, Lima.
JESUITA ANONIMO
1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. BAE, t.209, Madrid.
JULIEN, Catherine J.
1991 "*Condesuyu: The political division of territory undetr Inca and Spanish rule*", BAS 19, Bonn
KOLATA, Alan Louis
1980 Chanchán: crecimiento de una ciudad antigua., en RAVINES 1980: 130 - 154
LAS CASAS, Fray Bartolomé de
1958 *Apologética historia sumaria*, BAE, t. 105, 106, Madrid.

LEVI-STRAUSS, Claude
1955 *Tristes tropiques*, Paris
LEVILLIER, Roberto
1924 *Gobernantes del Perú*, t. IV, Buenos Aires.
1956 *Los Incas,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, publ. no 92, Sevilla
LINTON, R.
1955 *The Tree of Culture*, New York
LOPE DE ATIENZA
1931 "*Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú [...]*", en: J. Jijón y Caamaño. *La religión del Imperio de los Incas. Appendices*, vol. I, Escuela Tipográfica Salesiana, Quito - Ecuador.
LOPEZ DE GOMARA, Francisco
1946. *Historia de las Indias*, BAE, t.22.
MAC CORMACK, Sabine
1984 "From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana", *Representations*, vol. 8, University of California Press: 30 - 60.
1988 Miracles, Punishments and Last Judgment: visionary past and Prophetic Future in Early Colonial Peru", *The American Historical Review*, vol. 93, pp. 960 - 1006.
1990 "*Children of the Sun and Reason of State. Myth, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru.*" 1992 Lectures Series. Working Papers No 6. Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland, College Park
MACHIAVELLI, Niccolo
1960-1965 *Opere complete*, Feltrinelli Editore, Milano.
MARCO DORTA, Enrique
1975 Las pinturas que envió y trajo a España Don Francisco de Toledo: *Historia y Cultura*, vol. 9, Lima.
MASFERRER KAN, Elio R.
1984 Criterios de organización Andina. Recuay siglo XVII., BIFEA, t.13, no 1-2, pp. 47 -61
MATIENZO, Juan
1910 *Gobierno del Peru*, Buenos Aires
MENDIBURU, Manuel de
1902 *Apuntes históricos y noticias cronológicas del Cuzco*, Imprenta del Estado, Lima
MILLONES, Luis
1987 *Historia y poder en los Andes Centrales, desde los orígenes hasta el siglo XVII*, Alianza Editorial, Madrid.
MOLINA "El Almagrista", Cristóbal de
1968 Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú, en BAE, t. 209, Madrid.
MOLINA "El Cuzqueño", Cristóbal de
1916 *Relación de las fábulas y ritos de los Ingas*. CLDRHP, t. VI. Lima.
1959 *Relación....*, Buenos Aires
MONTESINOS, Fernando de
1906 "Los Anales del Perú", ed. V.M. Maúrtua, Madrid

1930 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, CLDRHP, t. VI (2a serie). Lima.

MROZ, Marcin

1984 "*Los runa y los wiraquca. Estudios sobre la ideología social andina a través de la tradición oral quechua*". Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Varsovia. (manuscrito)

1989 Paracronología dinástica de los Incas según Guaman Poma de Ayala, en: ZIOLKOWSKI, SADOWSKI 1989: 17 - 34

1995 "Los ancestros cuzqueños del Inca Garcilaso de la Vega y la tradición dinástica de los Incas a la luz de los Comentarios reales. *Itinerarios*, vol. 1, Cátedra de Estudios Ibéricos, Universidad de Varsovia: 173 - 202.

MURRA, John V.

1980 "*The economic organization of the Inca State*", Greenwich

1983 (1955) "*La organización económica del Estado Inca.*", Siglo Veintiuno editores

MURUA, Fray Martín de

1946 *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Biblioteca Missionalia Hispánica, vol. II. Madrid.

1962 *Historia General del Perú, Origen y Descendencia de los Incas...*, Colección Joyas Bibliográficas, Bibliotheca Americana Vetus, vol. I, Madrid.

1964 vol.II.

NILES, Susan A.

1987 "*Callachaca. Style and Status in an Inca Community.*" University of Iowa Press, Iowa City

NORDENSKIÖLD, Erland

1925 *Calculations with years and months in the peruvian quipus*, Comparative ethnographical studies, no. 6, Goteborg.

OBLITAS POBLETE, Enrique

1978 "*Cultura Callawaya*", La Paz.

OLIVA, Anello

1895 *Historia del Perú y varones insignes en santidad de la Comapañía de Jesús*, Imprenta y Librería de San Pedro, Lima.

OPPOLZER, Theodor

1877 *Canon der Finsternisse*, Wien.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Inigo

1967 "*Visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*", vol. I, Universidad Nacional "Hermilio Valdizan", Facultad de Letras y Educación, Huánuco.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, Don Joan de Santa Cruz

1968 (1613) *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, en: BAE, t.209, Madrid: 281-319.

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú. (Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier).* Institut Français d' Etudes Andines - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco

PARSSINEN, Martti
1992 *Tawantinsuyu: the Inca state and its political organization*, Studia Historica 43, Helsinki
PEASE G. Y., Franklin
1965 Causas religiosas de la guerra entre el Cusco y Quito, *Historia y Cultura*, vol. 1, Lima: 27-136.
1973 *"El Dios Creador Andino*", Lima.
1991 *"Los últimos Incas del Cuzco"* Alianza Editorial, Madrid
PIZARRO, Pedro
1917 *Descubrimiento y Conquista de Perú*, CLDRHP, t. VI.
1986 *"Relación del descubrimiento y Conquista de los reinos del Perú"*, PUCP, Lima
POLO DE ONDEGARDO, Juan
1906 "Los errores y svpersticiones de los indios, sacadas del tratado y aueriguación que hizo el Licenciado Polo", *Revista Histórica*, vol. I. Lima.
1940 "Informe al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas del Perú", en: *Revista Histórica*, XIII, Lima: 125-196.
1917 "Del linaje de los Ingas y como conquistaron", CLDRHP t. IV, Lima: 45-94.
PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1967 *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú*, Instituto Raúl Porras Barrenechea, UNMSM, Lima.
1986 *Cronistas del Perú y otros ensayos* ., Biblioteca Clásicos del Perú v. 2, Banco de Crédito del Perú, Lima
QUIPUCAMAYOS
1974 *Relación de las descendencia, gobierno y conquista de los Incas, por Collapiña, Supno y otros Quipucamayos* (Relación de los Quipucamayos a Vaca de Castro). Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima.
POSERN-ZIELINSKI, Aleksander
1974 Ruchy spoleczne i religijne Indian Hiszpañskiej Ameryki Poludniowej XVI - XX w. (Social and Religious Movements of Indians in the Spanish South America (16th to 20th centuries), Biblioteka Etnografii Polskiej nr 30, Ossolineum, Wroclaw- Warszawa
RAMOS GAVILAN, Fray Alonso
1976 (1621) *"Historia de Nuestra Señora de Copacabana. Segunda edición completa...*", Academia Boliviana de la Historia, Publicaciones Culturales. Cámara Nacional del Comercio. Cámara Nacional de Industrias. La Paz.
RAVINES, Rogger
1980 (editor) *Chanchán. Metrópoli Chimú.*, IEP - IITINT, Lima
REGALADO DE HURTADO, Liliana
1981 La relación de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío, *Historica*. Departamento de Humanidades PUCP. vol V, nº 1, Julio de 1981, p. 45-61.
1992 Religión y evangelización en Vilcabamba 1572 - 1602, Pontificia Universidad Católica del Peru, Lima

1993 Sucesión Incaica, Pontificia Universidad Católica del Peru, Lima

RELACIÓN DE CHINCHA

véase CASTRO, Diego de

RODICIO GARCÍA, Sara

1980 *El sistema de parentesco inca*. Revista Española de Antropología Americana, vol. X, 1980, Madrid: 183 - 254.

RODRIGUEZ DE FIGUEROA, Diego

1910 *Relación del camino e viaje desde la ciudad del Cusco a la tierra de guerra de Mango Inca* en: Richard Pietschmann, "*Bericht des Diego Rodriguez de Figueroa über seine Verhandlungen us.w.*", Akademie der Wissenschaften, Göttingen.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1966 Las tierras reales y su mano de obra en el Tahuantinsuyu. en: *Actas y Memorias del 36 Congreso Internacional de Americanistas*, España 1964., Sevilla, vol. 2, pp 31-34

1983 *Estructuras Andinas del Poder*, IEP, Lima.

1988 *Historia del Tawantinsuyu*, IEP, Lima

ROWE, John H.

1946 Inca culture at the time of the Spanish conquest, en: *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, vol. II, Washington.

1960 The origin of Creator Worship Among the Incas, en: *Culture and History*, edited by St. Diamond, Columbia Un. Press, New York: 408-429.

1979 An account of the shrines of ancient Cuzco: *Ñawpa Pacha*, vol. 17, Berkeley: 1-80.

1985 La probanza de los nietos de los conquistadores, *Histórica*, vol. IX, n° 2: 193 - 245.

RUIZ DE ARCE, Juan

1933 Relacion de servicios; ...en: *Boletin de la Real Academia de Historia*, no. 10, Madrid

RUIZ DE NAVAMUEL, Alvaro (recopilador)

1874 Información de las Idolatrías de los Incas e Indios y de cómo se enterraban, etc. (1571), en: *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y especialmente del de Indias*, t. XXI, Madrid.

SADOWSKI, Robert M.

Véase ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. y Robert M. SADOWSKI.
1979, 1981a, b, 1982-84, 1984, 1992

SANCHO, Pedro

1962 *Relación de la Conquista del Perú*, [ed. por Joaquín García Icalbalceta], Madrid.

SANTILLAN, Hernando de

1968 *Relación del orígen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, BAE v. 209, Madrid

SANTO TOMAS, Domingo de

1560. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, ed. facs., Lima, 1951.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1906 "*Geschichte des Inkareiches von...*" [editado por Richard Pietschmann] en: Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historiche Klasse. Neue Folge Band VI nº 4, Berlin.

1965 "*Historia Indica*", en: *Obras del Inca Garcilaso de la Vega*, vol. IV, BAE, t. 135, Madrid: 159-279.

SCHAEDEL, Richard P.

1978 *Early State of the Incas,* en: CLAESSEN y SKALNIK, 1978: 289-320.

SCHELE, Linda y FREIDEL, David

1990 *A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow and Co., New York

SEGOVIA, Bartolomé de

veáse MOLINA "El Almagrista"

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos

s.f. *Los derechos a las tierras del Ynga y del sol durante la formación del sistema colonial* (manuscrito en la Biblioteca del Centro Bartolome de Las Casas, Cuzco)

SILVERBLATT, Irene

1987 *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton University Press, Princeton

SZEMIÑSKI, Jan

1982 *Los objetivos de los Tupamaristas.,.* Academia de Ciencias de Polonia, Instituto de Historia, Varsovia.

1982-1984 Las generaciones del mundo según don Felipe Guaman Poma de Ayala, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 9: 89-123.

1985 *Un curaca, un Dios y una Historia"*, San Salvador de Jujuy

1991 Wanakawri waka en: ZIÓLKOWSKI, 1991

1994 *Manqu Qhapaq Inkap kawsasqankunamanta. De las vidas del Inka Manqu Qhapaq,* Barcelona (libro en prensa)

1995a. *Del sexo del Creador y del interprete traicionero*, (manuscrito)

1995b *Yaqarqay: Conjuro para identificar a divinidades desconocidas,* (manuscrito)

1996 Las apuestas del Inqa, *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Anuario*, pp. 3-18

TAYLOR, Gerald

1974-1976 "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri", JSA vol. 63, Paris: 231-244.

1980 *Rites et traditions de Huarochiri: manuscrit quechua du début du 17 siécle*, L"Harmattan, Paris.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del s. 17.*, IEP. Lima

TOLAND, Judith Drick

1987 "Discrepancies and dissolution: breakdown of the early Inca state", en: CLAESSEN y VAN DE VELDE 1987: 138-153.

TOLEDO, Francisco de

1570-1575 Libro de visita general del virrey don..., *Revista Histórica*, vol. VII, 1924, Lima.

TOMICKI, Ryszard
1990 Ludzie i bogowie. Indianie meksykanscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie Konkwisty. (Hombres y Dioses. Los Indios mexicanos frente a los españoles durante la primera fase de la Conquista.). Biblioteka Etnografii Polskiej nr 43, Polska Akademia Nauk. Instytut Historii Kultury Materialnej. WrocŽaw - Warszawa - Kraków
TORERO, Alfredo
1972 "Linguística e historia de la sociedad andina", en: "*El reto del multilingüismo en el Perú*", A. Escobar (compilador), IEP, Lima.
1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua", *Revista andina*, vol. 4, Año 2, no.2, Cusco: 367-402.
1993 "Fronteras lingüisticas y difusión de culto. El caso de Huari y de Contiti Viracocha." en: "*Religion andines et langues indigènes*" Université de Provence, Aix-en-Provence
TORRES RUBIO, Diego de
1963 Arte de la lengua quichua [...], *Revista del Museo e Instituto Arqueológico*, núm. 2, Cuzco.
TRUJILLO, Diego de
1948 "*Relación del descubrimiento del reyno del Perú...*", ed. por R. Porras Barrenechea, Sevilla.
TSCHOPIK, Harry jr.
1968 *Los Aymaras de Chucuito*, México.
1968 *Magia en Chucuito*, Instituto Indigenista Interamericano. México.
URBANO, Henrique
1981 "*Wiracocha y Ayar. ..*", Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas", Cusco.
URTON, Gary
1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky*, University of Texas Press, Austin.
1984 "Chuta: El espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú", en: Revista andina, vol. 3, Año 2, no. 1, Cusco: 7-56.
VANSINA, Jan
1968 "*La tradición oral*", Nueva Colección Labor, Barcelona
VARGAS UGARTE S.J., Ruben
1951 "Concilios limenses (1551 - 1772)", vol.I, Lima
VAZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio
1948 "*Compendio y descripción de las Indias Occidentales*", transcrito por Charles Upson Clark, Smithsonian Miscellaneous Collections vol. 108, New York.
VELASCO, Juan de
1978 "Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Antigua. Tomo II", Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito 1978.
VILLANUEVA URTEAGA, Horacio
1970 "Documentos sobre Yucay, siglo XVI", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, no. 13: 1 - 146
VILLARREAL, Federico
1894-1895 Los cometas en tiempo de Huayna Capac, en: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* t. 4: 268-281.

WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología*, IEP, Lima.
WEDIN, Ake
1963 "*La cronología de la historia incaica*", Instituto Ibero-Americano, Gotemburgo - Madrid.
1966 *"El concepto de lo incaico y las fuentes*", Studia Historica Gothoburgensia VII, Uppsala.
WIERCIÑSKI, Andrzej
1985 "An antropological vision of culture and cultural evolution", en: "*Menschwerdung-biotischer und gesellschaftlicher Entwicklungsprozes (Hominisation process - biotic and social development of mankind)"*, ed. J. Herrmann, H. Ullrich, Akademie Verlag, Berlin.
1995 *Magia i religia. Szkice z antropologii religii.* NOMOS, Kraków
WILLIAMS, John
1871 *Observations of Comets from B.C. 611 to A.D. 1640, extracted from the Chinese Annals*, London.
YARANGA VALDERRAMA, Abdon
1968 "*La réligion andine précolombienne*". Thèse pour le doctorat de IIIe cycle. Ecole Pratique des Hautes Etudes. París. (manuscrito).
ZARATE, Agustín de
1946-1947 *Historia del Descubrimiento y Conquista de la Provincia del Perú y de las tierras y cosas señaladas en ella*, BAE, t. 26.
ZEVALOS QUIÑONES, Jorge
1947 "Un diccionario castellano - yunga", Lima.
ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.
1979 "Acerca de algunas funciones de los keros y los akillas en el Tawantinsuyu incaico en el Perú colonial", *Estudios Latinoamericanos*, Varsovia, vol. V: 11-24.
1984 "La piedra del cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los ríncipes incas", *Ethnologia Polona*, vol. IX, Varsovia-Wroclaw-Kraków: 219-234.
reedición: en *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales PUCP*, vol. 2, 1984, Lima.
1985a "Hanan pachap unanchakuna: las "señales del cielo" y su papel en la etnohistoria ndina", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XV, Madrid.
1985b "*Pachap unanchaq: el calendario metropolitano del Estado Inka*", Tesis e doctorado, Universidad de Varsovia (manuscrito)
1987 "Las fiestas del calendario metropolitano inca: Primera parte.", *Ethnologia Polona*, vol.13, Wroclaw: 183 -217.
1988 "Las fiestas...: Segunda parte", *Ethnologia Polona*, vol.14, Wroclaw: 221-258.
1988a Los cometas de Atawallpa: acerca del papel de las profecías en la política del stado Inka: *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales PUCP*, vol. 6, Lima: 85-109.
1991 (ed) *El Culto estatal del Imperio Inka*, Serie "Estudios y trabajos", vol. 2, CESLA Universidad de Varsovia, Varsovia
1991a El Sapan Inka y el Sumo Sacerdote, en: ZIOLKOWSKI. (ed.), 1991

1994 "Punchao, Wanakawri y la Virgen de la Candelaria o de los dilemas de los Incas de Copacabana" en: *"Time and Astronomy at the Meeting of the Two Worlds"* (ed by S. Iwaniszewski et al.), CESLA UW, Seria "Estudios y Memorias" no 10, Warszawa 1994: 343-357.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. y Robert M. SADOWSKI

1982-1984 Los problemas de la reconstrucción de los calendarios prehispánicos andinos, en: *Estudios Latinoamericanos*, t. IX, Varsovia: 45-87.

1989 *Time and Calendars in the Inka Empire*, ed. by Mariusz S. ZióŽkowski and Robert M. Sadowski, B.A.R. International Series 479, Oxford.

1989a El calendario metropolitano del Estado Inka, en: ZIOLKOWSKI, SADOWSKI, 1989: 129 - 166

1992 *"La arqueoastronomia en la investigación de las culturas andinas"*. Colección Pendoneros, v. 9, Instituto Otavaleño de Antropología - Museo del Banco Central, Quito

ZIÓLKOWSKI Mariusz y LEBEUF, Arnold

1993 "Were the Incas able to predict lunar eclipses?" en *"Archeoastronomy in the 1990s"*, C. Ruggles (ed.), Loughborough (UK): 298-308.

ZUIDEMA, R. Tom

1962 "The relationship between Mountains and Coast in Ancient Peru", en: *"The Wonder of Man's Ingenuity"*, Mededelingen Van Het Rijksmuseum voor Volkenkunde, n. 15, Leiden: 156-165.

1964 *The ceques system of Cuzco*, Leiden.

1974-1976 *La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco*, JSA, vol. LXIII. Paris.

1977 The Inca Calendar, en: *Native American Astronomy* (A. F. Aveni, editor), University of Texas Press, Austin: 219-259.

1977-1978 "Shafttombs and the Inca Empire", Journal of the Steward Anthropological Society, vol. 9, no. 1 y 2: 133-177.

1981 "Inca observations of the Solar and Lunar Passages Through Zenith and Anti-Zenith at Cuzco", en: *"Archaeoastronomy in the Americas"*, R. A. Williamson (ed.), A Ballena Press - Center for Archaeoastronomy Cooperative Publication, 1981: 319-342.

1982a. The sideral lunar Calendar of the Incas, en: *Archaeoastronomy in the New World*, ed. by Anthony F. Aveni, Cambridge Universsity Press, Cambridge (U.K.).

1982b. "Catachillay. The role of the Pleiades and the Southern Cross and Centauri in the Calendar of the Incas", en: *"Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics"*, A. F. Aveni y G. Urton (editores), *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385, New York: 203-229.

1982c "Myth and History in Ancient Peru", en: *"The logic of Culture. Advances in Structural Theory and Methods"*, Ino Rossi and Contributors, J. F. Bergin Publishers, Inc: 150-175.

1983a "Hierarchy and space in incaic social organization", *Ethnohistory* 30(2): 49-75.

1983b "Masks in the incaic solstice and equinoctial rituals", en: *"The power of symbols. Masks and Masquerade in the Americas"* N. Ross Crumrine and Marjorie Halpin (editores), University of British Columbia Press, Vancouver: 149-162.

1986 *La civilisation Inca au Cuzco*, PUF, Paris.

1988 "The pillars of Cuzco: Which Two Dates of Sunset Did They Define." en: *"New Directions in American Archaeoastronomy"* ed. A.F. Aveni, Proceedings of the 46th Intrenational Congress of Americanists, BAR International Series 454, Oxford: 143 - 169.

1989 "*Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*", Compilador Manuel Burga, FOMCIENCIAS, Lima

1991 *La civilización inca en Cuzco*. Fondo de Cultura Económica, México

1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas.*, Pontíficia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima

s/f El Ushnu (manuscrito).

ZUIDEMA, R. Tom y Gary URTON

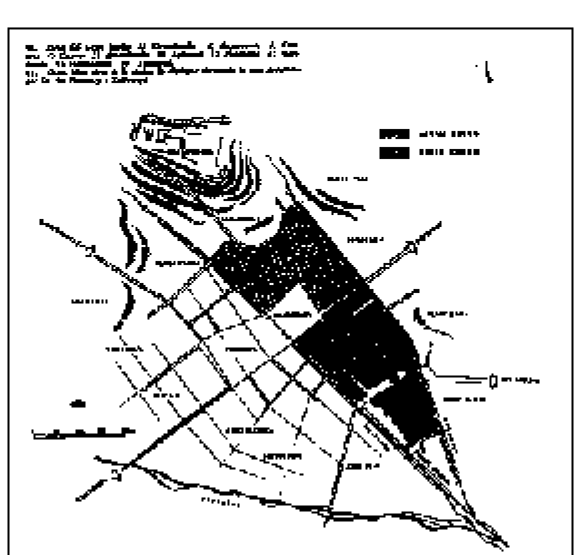
1976 "La constelación de la Llama en los Andes Peruanos", *Allpanchis Phuturinqa* vol. 9, Cusco: 59-119.



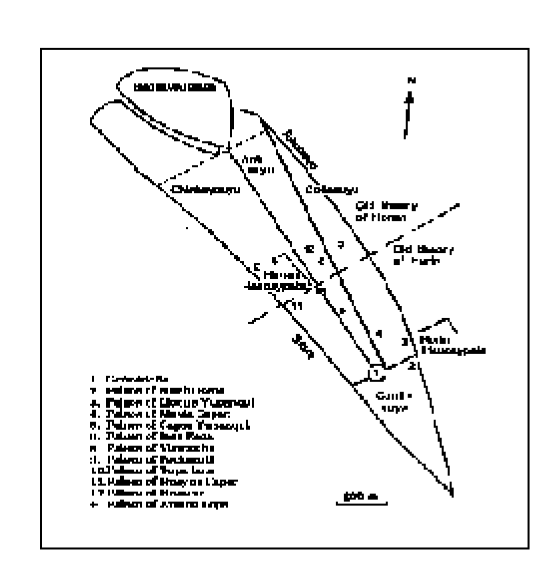
ILUSTRACIONES



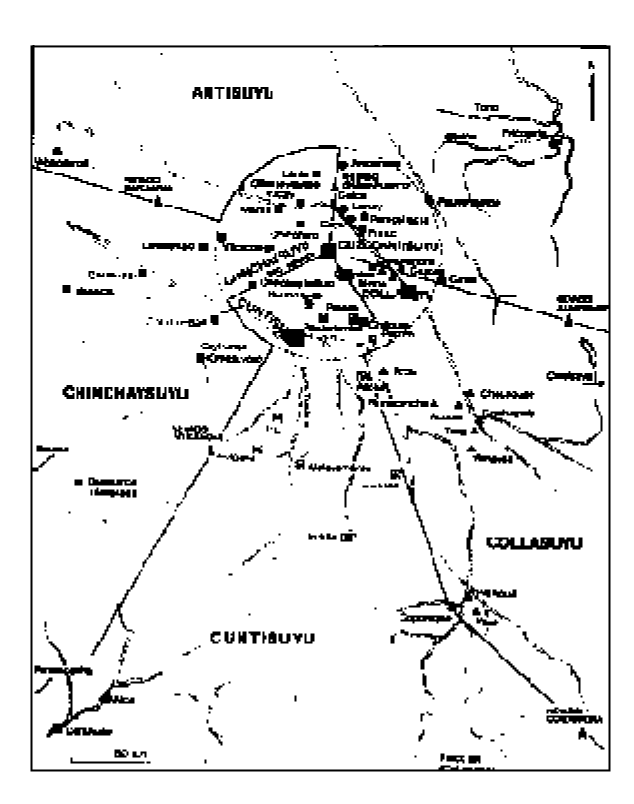
1. Mapa del Tawantinsuyu alrededor de 1530 A.D (segun F. Pease).



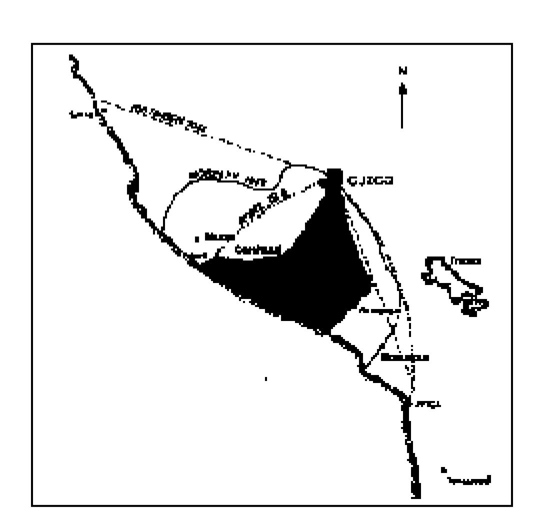
2. Plano del Cuzco con las dos posibles divisiones de la ciudad en cuatro suyos a/ la clásica cf Gasparini y Margolies, 1977



b/ la propuesta por Martti Parssinen (Parssinen, 1992)



3.a. Mapa de la región del Cuzco con la división en suyus, propuesta por M. Parssinen (Parssinen, 1992). Nótese el deslizamiento entre los limites de los suyus en la región metropolitana y la división del territorio del Tawantinsuyu en cuatro partes.



b. El problema de los limites exactos de los suyus permanece todavía irresuelto, a título de ejemplo señalemos las diferentes propuestas respecto a la delimitación del Cuntisuyu (segun Parssinen, 1992).

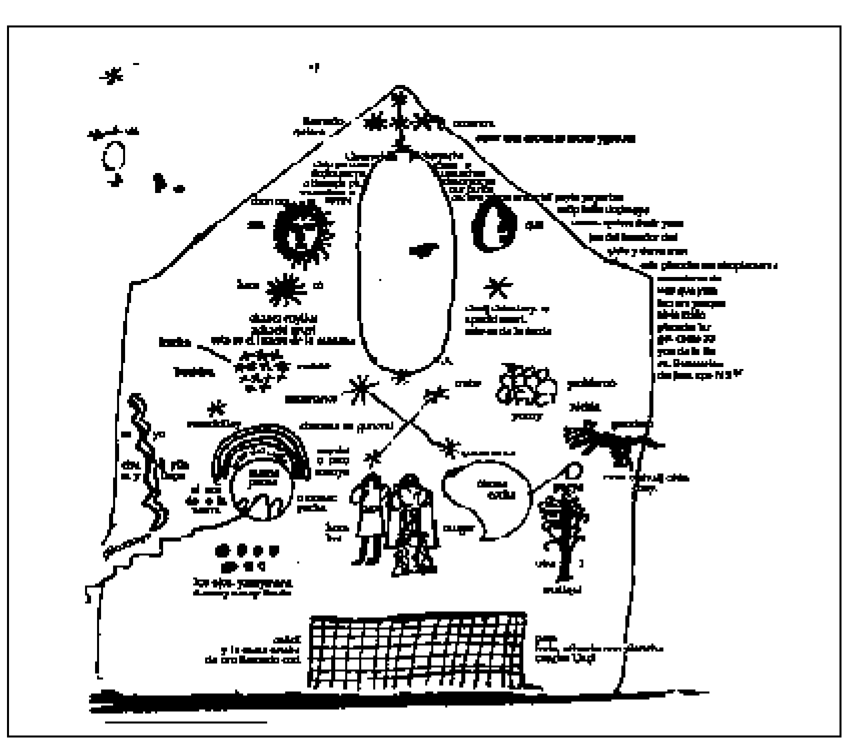


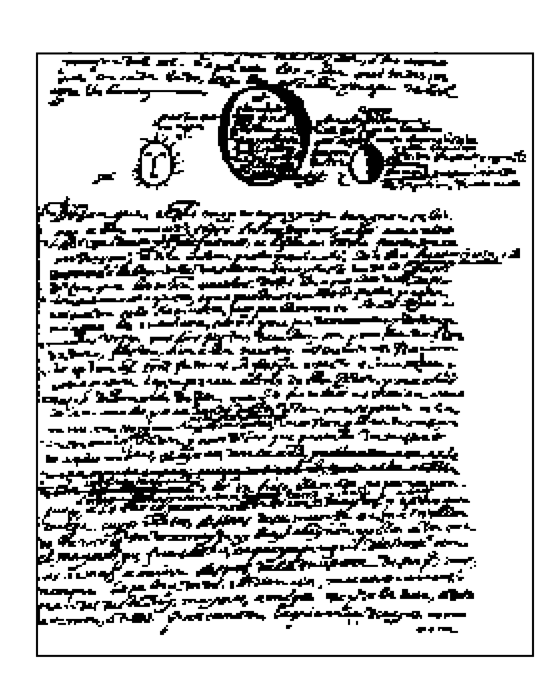
4. EL "Sol joven", sin barba, asociado a la fiesta del Intip Raymi en junio (Guaman Poma, 1980, fol. 246 [248]: 220).



5. EL “Sol adulto”, con barba y bigotes, asociado a la fiesta del Qhapaq Raymi en diciembre (Guaman Poma, 1980, fol 258 [260]: 232).

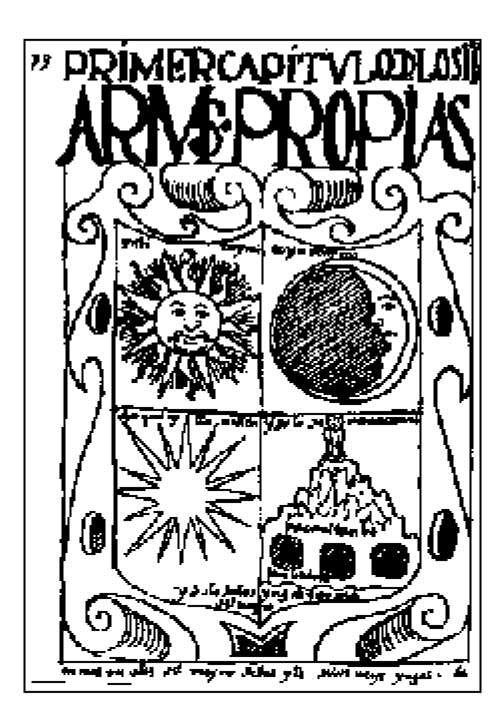
6. “El altar mayor del templo de Coricancha”, según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua



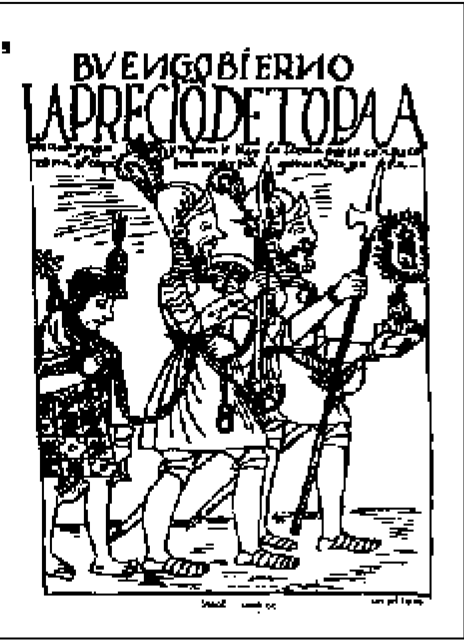


7. Representación del Wiraquchan según el dibujo de don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua

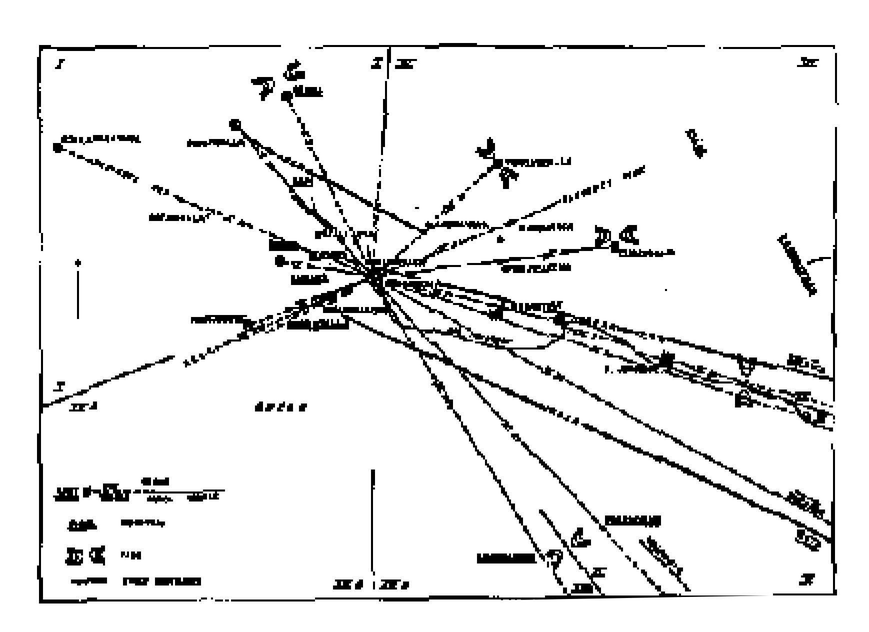
8. Las divinidades protectoras de los Incas, según Guaman Poma de Ayala (Poma 1980, fol. 264 [266]: 238).Nótese la estrella en la parte superior derecha, que corresponde a la persona del "príncipe" representado en el registro inferior, a la derecha.



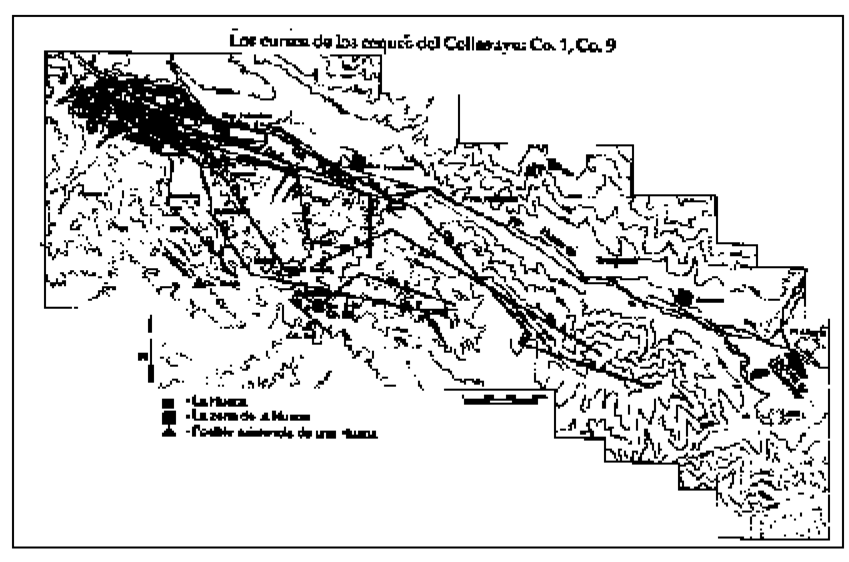
9. "Armas propias de los Incas" según Guaman Poma de Ayala (Poma 1980, fol. 79 [79]: 62). En el registro inferior izquierdo está representada una estrella llamada "Choqui Ylla Uillca".



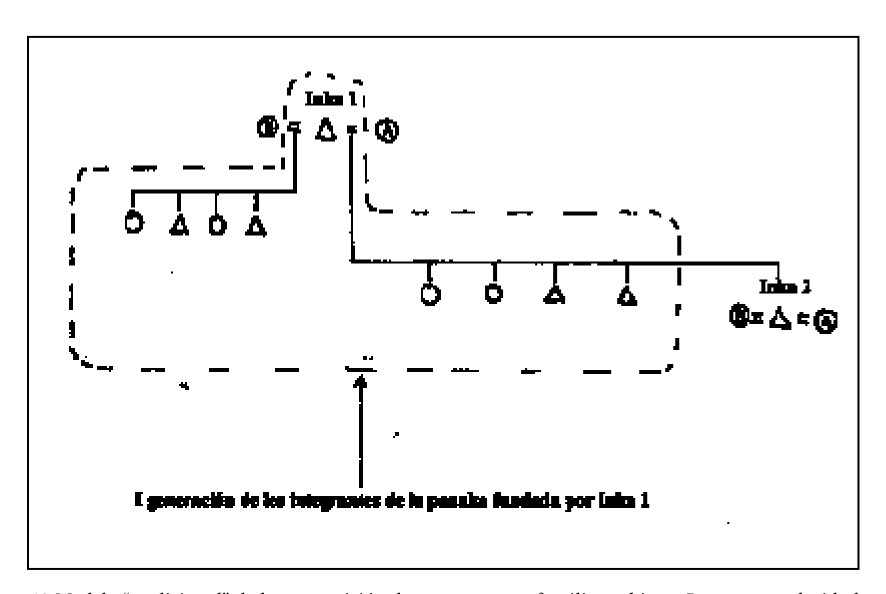
10. Prisión de Tupaq Amaru según Guaman Poma de Ayala (Poma 1980, fol. 459 [451]:416). Notense las dos figuras: una en la mano del capitan español y otra encima, que parece más bien flotar en el aire. El comentario de Guaman Poma es un tanto ambiguo; " Y el otro capitán lleuaua adelante su dios del sol, oro fino y su ydolo de Uana Cauri ..." (ibid. fol. 450 [452]: 417). Parece significativa esta confusión de nombres de los ídolos, puesto que según la unanimidad de otras fuentes, el ídolo tomado por los españoles en Vilcabamba no fue Wana Kawri sino la representación solar llamada Punchaw. Compárese el Cap. VIII del presente estudio.



11. Reconstrucción de los ceques cuzqueños según R. Tom Zuidema (c.f. Zuidema 1977, 1995). Nótese el cáracter supuestamente rectilíneo de los ceques.



12. Disposición de los waka y de la forma de los ceques cuzqueños de la sección Collasuyu, según los resultados de los trabajos de Bryan Bauer y sus colaboradores (Bauer 1992). Nótense las sensi - bles diferencias en relación al modelo propuesto por R.T. Zuidema (il. 11).



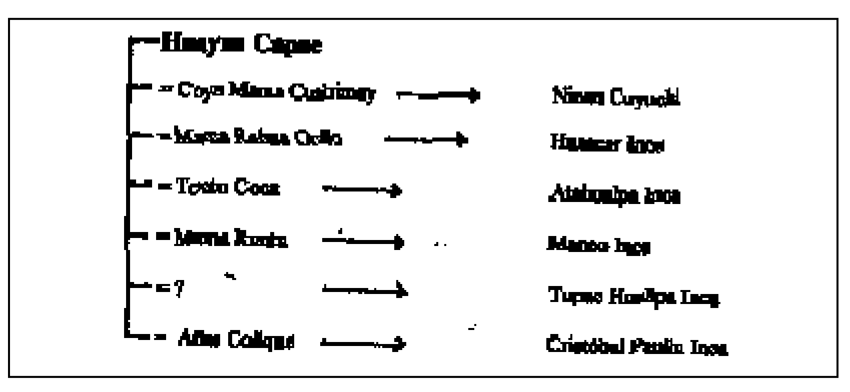
13.Modelo "tradicional" de la composición de una panaca o familia real inca. Para mayor claridad se han considerado sólo dos sucesivos Sapan Inka y sólo dos esposas (A i B, respectivamente) para cada uno de ellos. Según este modelo en la panaca entrarían todos los descendientes de ambos sexos de un soberano inca (Inka 1), aparte el hijo que sucedio en el poder (Inka 2) que por consiguiente tuvo que fundar su propia panaca.

Sin embargo quedan para aclarar varios problemas, entre otros algunos de particular importancia para el tema del presente estudio:

- primero, no se revela muy clara la afiliación de de las esposas: al casasrse con el Inka ¿ entraban o no en la panaka fundada por el?

- la misma duda se manifiesta en el caso de las hijas de un Inka: ¿eran clasificadas en la panaka paterna o materna (de origen)?

- tampoco se revela clara la afiliación de los hijos de la esposa B de Inka 1: ¿eran estos miembros de la panaka paterna? Pero en tal caso formarían parte de la misma panaka con los hijos de la esposa A (aparte el Inka sucesor), lo que parece contradecir la varias veces mencionada rivalidad entre los medio-hermanos, apoyados por las panaka de sus respectivas madres (véase el Cap. III y VII). Por el otro lado sabemos que el Capac ayllu (de Tupaq Inka Yupanki) fue fundado por tres hermanos "de padre y madre" (serian estos los hijos de la esposa A en el esquema), mientras que sus medio-hermanos de padre formaron la panaka de este ultimo, es decir el Hatun ayllu de Pachakuti Inka Yupanki.



14. Principales hijos de Wayna Qhapaq, mencionados en el presente estudio (elaborado en base a John Hemming, 1970).



15. Según Guaman Poma, un orejón con la oreja rota podía sólo ejercer cargos administrativos en las provincias: "Tocricoc, jues michoc: estos yngas fueron de la parcialidad de Tanbo ynga o auquicona de los que tenían las orexas quebradas o pies o manos mascos. Fueron corregidos de prouincias y jueses que uan a tomar cargo y rrecidencia" (Guaman Poma 1980, fol. 346 - 347 [348-349]: 318-319).